

٢١٥

الإسلام والمسيحية

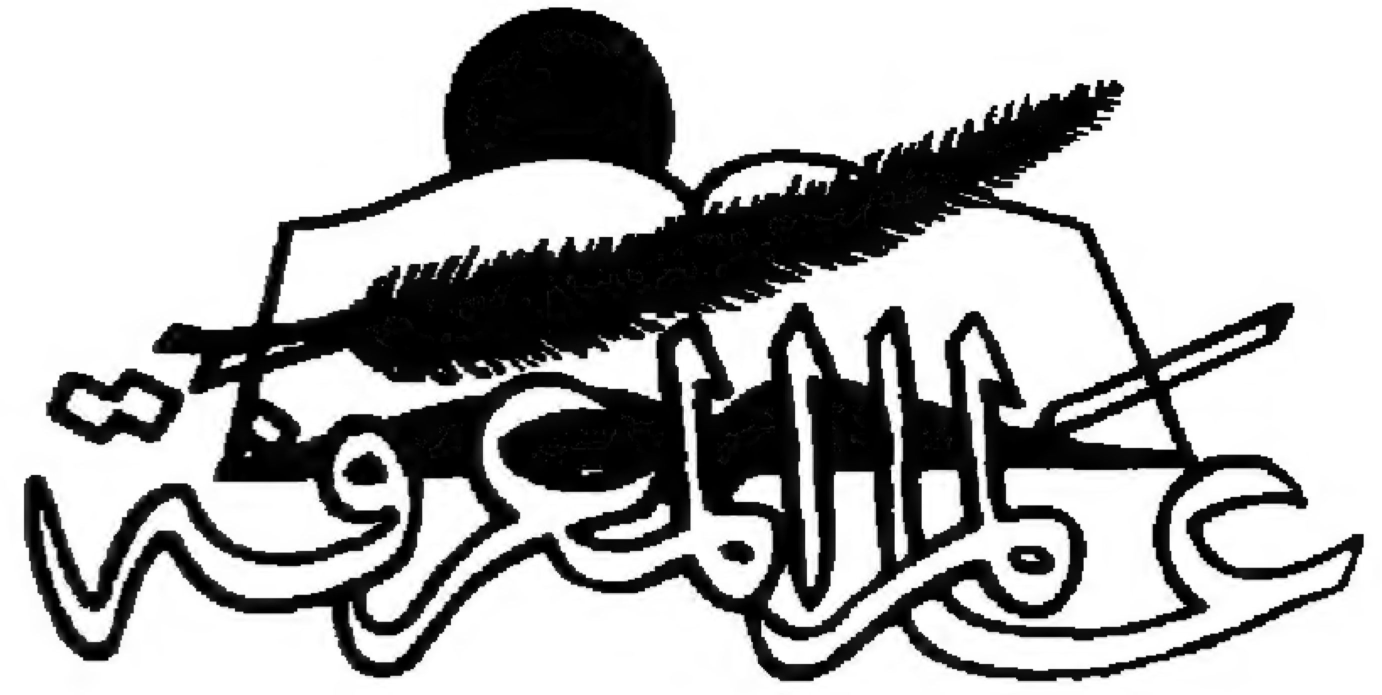
تأليف : أليكسي جورافسكي

ترجمة : د. خلف محمد الجراد

راجع المادة العلمية وقدم له/
أ.د. محمود حمدي زقزوق
وزير الأوقاف
في جمهورية مصر العربية



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



٢١٥

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الإسلام والمسيحية

تأليف : أليكسي جورافسكي

ترجمة : د. خلف محمد الجراد

راجع المادة العلمية وقدم له/
أ.د. محمود حمدي زقزوق
وزير الأوقاف
في جمهورية مصر العربية

جمادى الآخرة ١٤١٧ هـ - نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٩٦ م

المراسلات:
توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
فاكس: ٢٤٣١٢٢٩ ، ص. ب: ٢٣٩٩٦ ـ الصفاة ـ الكويت 13100

العنوان الأصلي للكتاب :

A.B. ЖУРАВСКИЙ

ХРИСТИАНСТВО
И ИСЛАМ

أكاديمية العلوم الروسية، موسكو، ١٩٩٠

المحتويات

رقم الصفحة

المحتويات

رقم الصفحة

مقدمة المراجع

الدراسة التي بين أيدينا والتي يقدمها لنا أليكسي جورافسكي عن «الإسلام والمسيحية» تتميز، بين العديد من الدراسات المماثلة، بميزتين مهمتين: أولاهما شمولها وتعمقها في قضية العلاقة بين الإسلام والمسيحية، وثانيتهما: تحري الموضوعية والبعد عن ألوان التحامل المعهودة في مثل هذه القضية الحساسة.

والكتاب إذ يلقي الضوء على تاريخ العلاقة بين الإسلام والمسيحية بدءاً من ظهور الإسلام حتى عصرنا الحاضر، فإنه بذلك يمهد السبيل إلى الفهم المتبادل بين الجانبين والبعد عن الأحكام المسبقة والمفاهيم المغلوطة من أجل قيام حوار مثمر وبناء بين المسيحية والإسلام. والعنوان الجانبي للكتاب يفصح عن هدف المؤلف من كتابه وهو الانتقال من مرحلة «التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم».

ومن هنا فإن الكتاب ذو أهمية بالغة بالنسبة للقارىء المسلم والمسيحي على السواء. فوضوح الرؤية ـ والذي يهدف إليه الكتاب ـ من شأنه أن يزيل الكثير من العقبات ويفتح الطريق أمام حوار بين الديانتين من أجل خير الإنسان وأمنه واستقراره.

والواقع أن قضية الحوار قد أصبحت تشكل في عالم اليوم ضرورة من ضرورات العصر للتغلب على العديد من المشكلات الحياتية على جميع المستويات، أو ـ كما يقول المؤلف ـ: إن الحوار قد أصبح إحدى السمات المميزة للعصر الحالي.

وإذا كان هـذا يعد أمـرا ملحا في الأمور غير الـدينية فـإن الأمر يبـدو أكثر إلحاحا في العـلاقة بين الأديـان، لما للديـن من أثـر لا يمكن تجاهلـه في حياة الناس أفـرادا أو جماعات. ومن أجـل ذلك يقـول بحق عالم الـلاهوت الألماني المعروف «هانز كونج»:

«لن يكـون هناك سلام بين الأمم مـالم يكن هناك سلام بين الأديـان، ولن يكون هناك سلام بين الأديان مالم يكن هناك حوار بين الأديان». [1]

والأمـر الجدير بـالملاحظـة أن مبـادرات الحوار بين الإسلام والمسيحيـة قـد صـدرت في معظمهــا في العصر الحاضر مـن الجانـب المسيحـــي في الغـرب وبخاصـة بعدمـا أصدر الفـاتيكان بيـانه الشهير عـن الإسلام عـام١٩٦٥. والـواقع أن الـدعـوة إلى الحوار قـد قوبلـت في بـادىء الأمـر ببعض الشكـوك والمخاوف مـن بعض الـدوائر الإسلاميـة، ولكن سرعـان ما تبـدلت الأمـور، وأصبح هناك الآن اقتناع تـام حتى لدى الجهات الدينية الـرسمية على الجانب الإسلامي بضرورة الحوار والمشاركة فيه بفـاعلية. فنحن نعيش اليوم في عصر لم يعد فيه مكان للانعزال والتقوقع. فالعـالم أضحى ـ كما يقال كثيرا ـ مثل «قرية كونية» يعتمد فيها كل على الآخر. وهذا أمر يقتضي تعاونا وتآلفا.

والحوار هـو السبيل إلى بلـوغ الهدف والـوصول بـالبشريـة إلى بر السـلام. فمستقبل الإنسـانية جمعـاء ـ كما يقـول المؤلف أيضـا ـ يتعلـق بحل إشكـالية التفاهم المتبادل بين الشعوب.

والمؤلف إذ يعـرض واقع التصـورات الغربية عـن الإسلام عبر مـراحل التاريـخ فإنه يشير إلى ماكـان منتشرا في المجتمعات الغربية مـن تصورات مشوهة عن الإسلام والمسلمين. وهي تصورات تصدم مشاعر المسلمين في أغلب الأحيان، ولكن المؤلف كثيرا ما ينبـه إلى خطأ هذه التصورات وعدم اتفاقها مع الواقع.

1- Hans Kung Projekt Weltethos, p 171, Munchen 1990

ومن المهم بالنسبة للمسلمين أن يتعرفوا وجهات النظر الغربية هذه عبر مراحل التاريخ، لأنها، لا تزال، بشكل أو بآخر، تشكل الخلفية الفكرية لما يدور في الأوساط الغربية اليوم - وبخاصة في وسائل الإعلام هناك - من فهم خاطئ وتصوير مشوه لتعاليم الإسلام. ولعل ذلك يحفز المسلمين على أن يعملوا - بأسلوب علمي بعيد عن الانفعالات والعواطف - على تصحيح هذه التصورات الخاطئة عن الإسلام. والأمر لا يقتصر في واقع الأمر على الجانب النظري فقط، بل وينسحب على مسارات السلوك الإسلامي أيضا حتى يكون متفقا مع ما يشتمل عليه الإسلام من تسامح وتراحم ومحبة وسلام.

ونحن إذ نقدر للمؤلف جهده الكبير الذي بذله في إعداد هذا الكتاب فإننا لا نريد أن نغض الطرف عن بعض وجهات النظر التي ذكرها المؤلف في ثنايا كتابه والتي نرى من جانبنا أنها مخالفة للحقيقة. وقد قام المترجم مشكورا بإضافة الهوامش العديدة لتوضيح الحقيقة، كما قمنا من جانبنا أيضا بإضافة بعض الهوامش الضرورية في هذا الصدد.

وقد انصبت مراجعتنا للكتاب على مراجعة المادة العلمية فقط ولم نتعرض لمراجعة الترجمة المنقولة عن الأصل الروسي. ولكن لا يفوتنا أن نشهد للمترجم بقدرته الفائقة وتمكنه الواضح من التعبير السليم بأسلوب عربي رصين. والكتاب يعد إضافة مهمة للمكتبة العربية، وإثراءً للنقاش حول موضوع العلاقة بين الإسلام والمسيحية بهدف الخروج من أسر العقد القديمة والمفاهيم المغلوطة على كلا الجانبين، والتطلع في الوقت نفسه إلى مستقبل مشرق ينعم فيه الإنسان مسلما كان أو مسيحيا بالأمن والاطمئنان.

محمود حمدي زقزوق

نائب رئيس جامعة الأزهر - القاهرة

مقدمة المترجم

كتاب الباحث الروسي أليكسي جورافسكي « الإسلام والمسيحية : من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم»، الذي نقدمه اليوم إلى قرائنا العرب من أهم المؤلفات الصادرة في العقدين الأخيرين حول هذه المسألة الحساسة. وتنبع مكانته في رأينا من قوة منهجه العلمي الصارم، الذي نلمس تفاصيله من الصفحات الأولى، حيث يتوقف الكاتب ليحدد ويضبط مفهوم الحوار، الذي يشكل الركيزة الكبرى والهدف الجوهري العام لهذا المؤلف. معتمدا في مقاربته المنهج التاريخي ـ الثقافي، الملائم لهذه الدراسة أكثر من غيره من المنطلقات والمناهج. وبرأيه فإن الحوار الإسلامي ـ المسيحي في ملامحه الكبرى، ليس إلا عملية تفاعل ثقافي ـ تاريخي جرت وتجري بين الشرق والغرب. وهو لا ينطلق من فراغ في معالجته لمثل هذه المسألة المهمة، وإنما يعود إلى مجموعة ضخمة لمؤلفين رواد سبقوه في وضع أقدامهم ومن ثم لبناتهم في البنيان الذي يرتفع عاليا في ميدان الدراسات المهتمة بقضايا الحوار والتقارب والتفاهم بين الحضارات والشعوب والأديان. ومع ذلك، فإننا نتفق معه بالقول: إنه لم تجر إلى الآن سوى محاولات علمية قليلة لمناقشة هذه المسائل من باب علم اجتماعيات الدين. والمؤلف يستعرض بدقة تأريخية ــ تحليلية عظيمة مراحل العلاقة بين الإسلام والمسيحية، بدءاً من ظهور الإسلام. مع تركيزه على المرحلة الإسلامية الأولى، حيث لعب المسيحيون السوريون دوراً وسيطا مهماً جدا في الاتصال الثقافي بين الغرب والمشرق العربي.

ولكي يدرك القارىء طبيعة الموقف الغربي أو ملامح «الصدمة الأولى» لظهور الإسلام، يفرد المؤلف فصلا للحديث الموثّق عن صورة الإسلام في الفكر الديني ـ الفلسفي الأوروبي. حيث كان تأثير الإسلام قد عمّ ميادين الحياة

الأوروبية المختلفة في القرون الوسطى، بما في ذلك: المعيشية والتجارية ـ الاقتصادية والسياسية والأدبية والعلمية والفلسفية. ثم يتوقف مطوّلا عند نماذج من التصورات الأوروبية، التي عدت ظهور الإسلام «تحديا» يتطلب رداً ومقاومة وتدميراً. ورغم تلك المواقف الارتكاسية من طرف بعض أدباء أوروبا ومفكريها وهيئاتها الكنسية، فقد شهدت القرون الوسطى أوسع مثاقفة بين الجانبين، وكان الأوروبيون الأكثر اقتباسا من آداب العرب المسلمين وعلومهم وأساليبهم التأليفية. ويدلل جورافسكي على صحة ذلك بفصل يستند إلى عشرات المصادر والمراجع الغربية. وفي موضع آخر يكشف المؤلف عن الصورة المرسومة للإسلام والمسلمين في الوعي الأوروبي (أواخر القرون الوسطى). إذ إن موقف مسيحية أوروبا من الإسلام في تلك المرحلة حددته محطتان رئيستان: أولاهما، ضرورة التعلم منه، كونه الأقوى والأعلم من جهة، وثانيتهما، التصارع معه والتصدي له كعقيدة غريبة ومعادية من جهة أخرى.

وضمن هذا التوجه الأخير ظهرت مدارس ترجمة القرآن وكتب المجادلة مع المسلمين في الحواضر الأوروبية الكبرى، ونزعات التبشير بالمسيحية بين المسلمين. ومن ذلك أن مطران طليطلة الفرنسيسكاني ريموند لول وضع خطة مفصلة لإعداد الكوادر التبشيرية المحترفة، وأقام لتحقيق هذه الغاية مراكز تعليمية متخصصة. ونستنتج من خلال ما نقله جورافسكي من مواقف وآراء أن تصورات المسيحيين الأوروبيين حول المبادىء العقيدية للمسلمين لم تكن واحدة، بل تحمل ألوانا وتوجهات غير متطابقة.

ثم يناقش المؤلف الأنماط الذهنية المتكونة عن الإسلام في الوعي الأوروبي في العصر الحديث. حيث إنه بدءاً من القرن السادس عشر أصبح المفكرون المسيحيون (في أوروبا) يعودون إلى مبادىء الإسلام، ليس بهدف المناظرة والمساجلة معه مباشرة، بل من أجل استخدامها وسيلة في المجادلات اللاهوتية والفلسفية والمذهبية المحتدمة فيما بينهم. ويستعرض المؤلف بدقة عالية وروح

موضوعية فائقة مصنفات ودراسات أوروبية كثيرة ظهرت في ذروة عصر الأنوار (القرن الثامن عشر)، ومع ذلك، فإنها كانت مشحونة بالمواقف والقوالب النمطية ـ الدوغمائية، التي شاعت في القرون الوسطى. ويبين المؤلف كيف أن ما يسمى بـ «علم الإسلاميات» الغربي ولد في أحشاء المخططات الاستعمارية الاستراتيجية لتقاسم العالم. أو أنه تزامن على الأقل مع ارتفاع الأصوات الأوروبية، الداعية إلى «استعادة السيطرة على الأراضي المقدسة» و«تحريرها» من أيدي «مغتصبيها المسلمين».

على أننا نرى أن أهم فصلين في الكتاب ضمن التوجه الحالي للحوار الإسلامي ـ المسيحي، يتمثلان في الدراستين المعمقتين للمذهب الديني ـ الفلسفي عند الفيلسوف المسيحي ــ الروسي (الأرثوذكسي) فلاديمير سولوفيوف، ورؤية المستشرق الفرنسي المعروف لويس ماسينيون، الذي يُمثل «علم الإسلاميات» الكاثوليكي حول الإسلام وطبيعة العلاقة بينه وبين هذه الديانات الإبراهيمية الثلاث.

وإذا كانت المباحث المشار إليها يمكن أن تصنَّف ضمن منهج تأريخ المواقف الفكرية للعلاقة التنافسية ــ التصادمية بين ممثلي المسيحية والإسلام (عدا سولوفيوف وماسينيون، بوصفهما ممهدين للحوار بين الأديان التوحيدية الثلاثة)، فإن الفصول اللاحقة (بدءاً من الفصل السادس) تجسد المواقف العملية، وتحلل الوثائق الخاصة بالحوار الإسلامي ـ المسيحي، لاسيما الرؤية الكاثوليكية (نظرا لأنها المذهب المسيحي الغالب في أوروبا الغربية) المعاصرة لطبيعة الحوار مع الإسلام.

ومن أبرز التوجهات الجديدة لهذه الكنيسة، محاولة الاستقلال عن ظاهرة التطابق بينها وبين الثقافة الغربية، حيث صرح أكثر من بابا، وفي مناسبات ومؤتمرات رسمية بأن «التحول في ما يخص العلاقة بين الغرب والكنيسة الكاثوليكية أصبح حتميا». وبفضل هذا الكم من الوثائق يستطيع القارىء

العربي أن يقف لأول مرة، وبشكل موضوعي على رأي الكنيسة العالمية (الكاثوليكية) المعاصرة، بشأن الموقف الجدي المتفهم من قضايا الشعوب الأفرو-آسيوية وتقاليدها الوطنية وثقافتها القومية، وحتى دياناتها وعقائدها الخاصة. ونخص في هذا المجال الدراسة القيمة، التي تضمنها الكتاب حول قضايا ومسائل الإسلام في المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥). حيث أشار الكاتب إلى الطابع الإيجابي (للمرة الأولى خلال أربعة عشر قرنا)، الذي تحدثت من خلاله قرارات المجمع المذكور وبياناته وتصريحاته عن الإسلام والمسلمين. إلى درجة أنه أيّد الوصف الذي أجمعت عليه المطبوعات الكاثوليكية عندئذ بخصوص الموقف الجديد للكنيسة تجاه الإسلام، حيث شبهته بـ «الانقلاب الكوبرنيكي». وهي مقارنة غير مبالغة، إذا أخذنا بالحسبان، أن رسالة البابا بيوس الثاني عشر في نهاية الخمسينيات من هذا القرن (١٩٥٧) رأت في انتشار الإسلام في أفريقيا «خطراً على الكنيسة»، وكانت بعض المؤلفات التوجيهية الأخرى تنظر في أواسط القرن الحالي إلى نشاط الإسلام بوصفه «كارثة» تضاهي «كارثة الشيوعية»!.

وبغية رسم لوحة دقيقة عن تطور الآراء والنزعات والاتجاهات داخل المجمع الفاتيكاني الثاني، ينقل جورافسكي إلى القارىء الأجواء المحيطة باللجان وتشكيلاتها، والتيارات الأساسية في المجمع، وأخيرا التصريح النهائي الصادر عنه بعد مناقشات مستفيضة حول «علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية»، مفصلاً في ظروف الفقرة الخاصة بـ «الديانة الإسلامية». إذ يحلل كل عبارة وردت في تلك الفقرة، والملابسات التي رافقت عملية إعدادها. مشيرا ـ بحق ـ إلى أن مشكلة «صدقية» الوضع النبوي لمحمّد، هي واحدة من الإشكاليات المزمنة في الحوار المعاصر بين المسيحية والإسلام. وفي موضع آخر يقدم المؤلف عرضا لأهم نقاط الاختلاف ونواحي الالتقاء والتفاهم بين الديانتين المذكورتين. مركزاً على

فكرة محورية طـرحها أكثر من بـاحث ومتخصص، تتمثل في أنـه «إذا كان المسيح يحتل منـزلة مركزية في المسيحية، فـإنه يحتل المكانة نفسهـا تقريبا في توجه القـرآن إلى المسيحيين». ومن ناحية أخرى، يتـابع المؤلف بصبر رائع هـذه المسألـة المعقـدة، من خـلال استعـراض جملـة الملتقيات والنـدوات والحوارات الإسلامية ـ المسيحية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني ـ وكلها تدعو إلى «التقارب والتفاهم المتبادل». وقد أنشئت لجان دائمة لمتابعة هذا الحوار ومعاهد متخصصـة ومجلات ومطبوعات دورية تتـابع هذه المسألـة بصورة يوميـة دقيقة. ورغم ذلـك كله، فـالمؤلف يأخـذ على الحوارات والملتقيات الكثيرة أنها «نخبوية» الطابع، ولا تحصل على مستوى جماهيري.

ومن أجـل أن لا ينحصر موقفه في ملاحظـات انتقادية تعقيبيـة، يقدم جـورافسكي مسـاهمة قيمـة ـ مـن وجهـة نظـرنا ــ في الأسـس والنواحـي الاجتماعية ـ الثقـافية، التي يجب أن يقوم عليهـا الحوار الإيجابي الفعال بين المسلمين والمسيحيين.

وينهي المؤلـف كتابه بفصل مطـول عن مسيحيي الشرق الأدنـى في ظل أغلبية إسلامية. بدءاً من ظهور الإسلام، ومرورا بالقرون الوسطى، وانتهاء بوضعهـم في النصف الثـاني من القـرن الحالي، مع إعطـاء تحليلات رقميـة إحصائية لكـل تجمع ـ مذهبـي على حدة. ويفرد بحثا خـاصا يضمنه رأي عدد مـن كبار دعاة النهضـة والتنويـر المسيحيين العرب في أساليـب وطرق التخلـص من التشرذم الطـائفي والمذهبـي، والانـخراط في الحركـة القوميـة العربية، التي لا تفرق في منطلقاتها وأهدافها بين مواطن وآخر، تبعا لانتمائه العرقي والطائفي والمذهبي. ويسلـط الضوء على آرائهم، التي روجت عبر مجموعـة واسعة مـن الصحف والمطبوعـات الدوريـة والمؤلفات الموسـوعية الأسـاسية في مسـائل وإشكاليـات يعانيهـا مجتمعهم العـربي، مثل اللغـة المستخدمـة في طقوس الكنـائس، ومشكلات العلمنـة، والقوميـة، ودين

الدولـة . . . الخ، ويعطي الرواد المسيحيين القـوميين حقهم من التقـدير، عبر حديثه عـن أيديولوجية العروبـة في ضوء مسألة العلاقـات الإسلامية ـ المسيحيـة في المنطقة العـربية. مستنتجـا أن مستقبـل المسيحية في البلـدان العربية، مشروط بانخراطها الكامل في حياة هذه البلدان، وأن تكون جاهزة لتحمل المصير نفسـه مع المسلمين، مهما كـان هذا المصير، دون بنـاء أوهام زائفة على الغرب، الـذي لا يهمه سوى مصالحه الاستراتيجيـة التي تستفيد بصورة واسعة ومجانية من «العزلة الطائفية» ومن المشاعر السلبية و«عُصاب الأقلية»، ومن «الشعور بالتفوق» و«الهيمنة» و«التفرد» بالوطنية على «الآخر» أيضاً، الذي يتحول بين فترة وأخرى إلى اعتداء ومطاردة وحتى إلى «التهجير الجماعي»، والاتهام بـ «العمالة والخيانة».

ومن جانبنـا، فإننا نعتقد أن كتاب «المسيحية والإسـلام» يمهد لإرساء أسس مـوضوعية لا طـائفية لحوارات حقيقية من أجـل مزيد مـن التقارب والاحترام المتبـادل والتفـاهـم بين المسلمين والمسيحيين مـن جهـة، وبين الديانات والحضـارات والعقائد البشرية جمعاء من جهة أخـرى. كما نتوقع أن يحظى هذا الكتاب بالاهتمام الذي يستحقه من القارىء العربي الواعي، لاسيما أنه يفتح آفاقا جـديدة لمقاربة هذه المسألة المعقدة في تـاريخنا وثقافتنا وحياتنا اليومية الراهنة.

المترجم

تمهيد

في العقود الأربعة الأخيرة من هذا القرن ولدت في أوروبا أولا، وبعد ذلك في آسيا، أدبيات جديدة، أصبحت الآن واسعة الانتشار ومتنوعة الأشكال إلى أقصى الحدود، تتركز اهتماماتها عموما في بحث مشكلات الحوار بين الأديان. وعلى مدى السنوات الأخيرة عقدت لقاءات كثيرة، ومؤتمرات، وندوات، ومناقشات باشتراك ممثلي ديانات وعقائد مختلفة، كما ترافق ذلك بظهور عدد من المؤسسات والهيئات الدينية ومجموعات عمل، أخذت على عاتقها المساعدة على تطوير الاتصالات بين الديانات المختلفة، وتعميق التفاهم المتبادل بين أتباعها. فالحوار بين الأديان أصبح بحق إحدى السمات المميزة للعصر الحالي.

في عدد من المؤلفات (في ميدان علم الأديان)، غير المكرسة لإشكالية الحوار الديني، نجد أن هذه المسألة تُناقش كظاهرة سياسية وحسب، مثل الدعوة إلى إقامة جبهة المؤمنين في العالم ضد الوثنيين والملاحدة. صحيح، أن الدوافع السياسية ـ الأيديولوجية من المحركات المهمة لهذه الظاهرة، ولكن أن يُعزى إليها مضمون الحوار كله فهذا يظل أمرا غير موضوعي ولا يكشف الحقائق كاملة. فالحوار الديني يتحول إلى مشكلة وطنية أو قومية في المجتمعات غير المتجانسة دينيا وطائفيا، كما أنه يتحول إلى مشكلة عالمية، حيث تنمو العلاقات القومية والثقافية بإطراد وتوسع بصورة لا مثيل لها من قبل. ويجذب الحوار بين الأديان فئات وشرائح عريضة من المؤمنين (سواء بإرادتها أو بغير إرادتها)، حيث يزداد وعيها و إدراكها لأهمية هذا الحوار، لاسيما في سياق التطور الاجتماعي ـ الثقافي للعالم المعاصر.

إن عـولمة الحيـاة الإنسانيـة المعـاصرة، تشكـل في الواقـع إحـدى السمات الكبرى لعصرنا الحاضر. فـالنمو المتصاعـد للثقل النـوعي للبلدان النـامية في الاقتصاد العالمي وفي السيـاسة الدولية، ونهضتها الثقـافية ـ التجديـدية (سواء المرتبطة بتعـرفها خصائص الثقـافة العـالمية وقيمها، أو بتنشيـط التراث الثقافي التقليدي لهذه البلـدان وإحيائه مجدداً)، والتأثيرات المتسـارعة لمنجـزات الثورة العلميـة ـ التقنيـة، وعمليـات الهجرة إلى قـارات ومجتمعـات أخرى، وتطـور وسـائل المعلـومـات والاتصـال الجماهيري، والسيـاحـة العـامـة (على نطـاق جماهيري إن صح القول)، كل هذه المعطيـات غيرت وجه العالم، وغيرت رؤية الناس وإدراكهم لهذا العالم الجديد أيضاً.

وبالإضافة إلى ذلك فإن تطور العلـم، الذي أسهمت فيه العلوم الإنسانية إسهاما كبيرا (خـاصة في ميادين: التاريـخ، والاثنوغرافيا، والانتروبـولوجيا، وعلم النفـس)، أغنى كثيرا الـرصيد العقلي للإنسـانية جمعـاء، بحيث سـاعد بدوره على تكـون نمط جديد مـن التفكير، وظهور أساليب وطـرائق متجددة ـ مبدعة في دراسـة الكون ومشكلاته العامـة من زاوية إنسانية شمـولية، بحيث يُعاد تشكيل اللوحة العالمية من منظـور وحدة التاريخ العالمي، والتطور الثقافي ـ الحضاري للإنسانية بأكملها.

إن فكرة وحدة النـوع الإنساني ـ مثلها مثـل فكرة التاريخية، التـي تقوم على مبدأ التطور المتصاعـد والتقدم المتواصل للإنسانية ـ طـرحت للمرة الأولى ـ في قالب ديني ـ أسطوري ـ من قبل المسيحية. فالجماعات المسيحية الأولى، التي كانت موزعة في شتى أصقاع الإمبراطوريـة الرومانية وخارج حدودها، شعرت بترابطها وتوحدها الروحي ضمن «الكنيسة العالمية».

لكن المسيحية، التي ظهرت كـديانة كونية ـ عالمية، كلّيـانة شاملة ووعت نفسها كـذلك، كـان عليها أن تتواءم في مسيرتها التـاريخية مـع شعوب كثيرة، بحيث لا تتنافر ولا تتعارض مع ثقافات وحضارات وخبرات وتقاليد اجتماعية

إنسانيـة مختلفة. فـالتراجع عن مبـدأ «الكنيسة العالميـة»، الذي صـارت إليه الكنائس غير الخلقيدونيـة (التي لم تكن ضمن خط المجامـع الكنسية المنعقدة في خلقيدونيـا)، وظهور اتجاهين في إطار المسيحيـة الأرثوذكسية (الأصـولية) ـ الشرقي والغـربي ـ كـانت مـرهونـة في معظمها بتنصير ثـلاثة مجالات ثقـافية ـ تـاريخيـة ضخمة، هـي: الشرق الأدنـى، الإمبراطـوريـة الـرومانيـة الشرقيـة والإمبراطوريـة الرومانيـة الغربية. والمسيحية بتصـادمها مع العـالم الثقافي لهذه الشعوب أو تلـك، لم تستطع أن تحل نفسهـا ببساطـة ويسر محل ذلك العـالم (الثقـافي المذكـور). كـان على المسيحيـة أن تمتلـك العـالم الثقـافي للشعـوب الأخـرى، أي أن تتبنى مـلامحه وسماتـه الأساسيـة، بما في ذلـك أهـم صفاتـه الاثنوغرافية ـ الثقافية، التـي ينظمها خيط واحد، يتمثل في الملاحم الشعبية، والحكايات، والأسـاطير، التي تؤكد عمومـا الشعور بالتفوق والبطـولة والتمايز عن الغير في العادات والقيم والتقاليد.

ففي نهاية العصر القديم، وفي القرون الوسطى يمكننا أن نتتبع في المسيحية التـأثيرات المتبادلـة بين النزعـات الداعيـة إلى التنسيق (مـع الأديان الأخـرى) والنـزعات الكليـانية أو الشمـولية، التـي تـرى أنه يتـوجب على المسيحيـة أن تستوعـب الثقافـات، وحتى الديـانات الأخـرى، وتضـمها تحت جنـاحيها، وضمن أطرهـا العقائدية. وإننا لـواجدون عند كبار المفكـرين المسيحيين بدءا مـن أوغسطين وانتهاء بتـوما الأكـويني فكـرة عامـة ملازمـة تقول: إن تطـور الإنسانية يجب أن يفضي حتما إلى ملكوت المسيح وهـو تطور يجب أن يستوعب في داخله العـالم كله، وفي الـوقت ذاته، «. . . فـإن مِلكّنا على حـق، أما غير المسيحيين فهم ليسوا على حق» («أغنية رولان»). في القـرون الوسطى طرحت في أوروبـا ـ على أرضيـة مسيحيـة ـ الـوحـدة الثقـافية للشعـوب الـرومانيـة ـ الجرمانية. وفي الوقت نفسه صارت المسيحية ذاتها أساساً أيديولوجيا للمركزية الغربية، التي ظهرت في القرون الوسطى في هيئة «مركزية مسيحية».

أمـا في العصر الحديث، فـإن الفكر الفلسفـي الأوروبي، الذي تطـور في أغلبيته كنقيـض للمسيحية، لم يتحـرر من ازدواجيـة الرؤيـة، التي تتجلى في نزعتي «الشمـولية» و«التفوق الثقافي» أو الحضـاري. فإذا كان المنورون طـرحوا نظريـة التقدم (جـان كوندورسيـه)، وفكرة وحدة العمليـة التاريخيـة في العالم (يوغاني هيردر)، والـدراسات التاريخية الـرومانسية، التي ركـزت اهتمامها على توارث العصـور التاريخية، وتعـددية أشكال التطـور التاريخي، فـإنه بالمقـابل تنامـت النزعـات والتيارات المركزيـة الأوروبية، التـي تجسدت مـن جهة، في نظـريات مختلفـة حـول التفوق الثقـافي والعرقـي لـلأوروبيين على غيرهم مـن الشعوب (أرنست رينان، جـوزيف غوبنيو)، ومن جهة أخـرى، في نظريات «دورة التاريخ» وانعزال «الحضارات»، وخضـوع كل منها إلى مصير مستقل، ومرورهـا الحتمي بفترات النشـوء والازدهار والفنـاء (نيكولاي دانيليفسكـي، أوز فالد شبنغلر).

إن عولمة الحياة الاجتماعيـة تدحض في واقع الأمر أي تصـورات وهمية حول الثقافة «الخاصة»، المضادة «للاثقافة الآخـرين». ففي عصر تتعاظم فيه أكثر فأكثر التفـاعلات الاقتصادية، الاجتماعيـة، والمعلوماتية بين الشعـوب، فإن مسألة وحدة الإنسانية في تـلاوينها المختلفة وأشكالها المتعددة، وبكل خبراتها الثقافيـة ـ التاريخية تتطلـب ليس حلولا نظـرية فحسب، بل حلـولاً عملية ـ واقعية أيضـا. والحضارة الكونية (العـالمية) الناشئة في عصرنـا الحاضر، والتي تتميز خصوصا بالتعددية العقائديـة (دينيا وسياسياً وفكرياً وفلسفياً. . الخ)، تضع النـاس أمام حقيقـة ساطعـة، تتمثل في ضرورة البحـث عن مـؤسسات وهيئات جديدة، من أجل التقارب والاتفاق والتفاهم المتبادل.

الإشكالية التي بين أيدينا هنا تجري منـاقشتها اليوم بصورة واسعة، وتحظى بـاهتمام غير عادي في الميـاديـن الـدينية أيضـا ـــ سـواء على مستوى المعـانـاة العقـائدية لـلأفـراد، أو في إطـار الهيئات والمؤسسـات الـلاهـوتية والـرسميـة

للديانـات المختلفة. وبحسب العبارة التـي أطلقها واحد من مشـاهير الفكر الكاثـوليكي في القرن الحالي تيار دي شـاردن، فإن الإنسان في القـرن العشرين يجد نفسه في واقع جـديد تماما. حيث إنه «على مدى بضعـة أجيال تشكلت حولنـا مختلف العـلاقات والروابـط الاقتصاديـة والثقافية، التـي تنامـت وفق متوالية هندسيـة. أما الآن، فإنه عدا الخبز، الذي يـرمز لغذاء العصر الحجري الحديث (النيـوليتي)، فإن كـل إنسان يجب أن تكـون له حصته (نصيبـه) من الحديد والنحاس والقطن، وحصته من الطاقـة الكهربائية، والنفط، وكذلك حصته من الاختراعات، والسينما والأخبار الدوليـة. واليوم لانتمون من أرضنا البسيطة الصغيرة التي نحوزها وحسـب، وإنما من الأرض كلها، لنحصل على احتياجاتنا المتزايدة باطراد سريع للغاية»[1].

فـالمجتمع البشري أصبـح في هذا العصر «مسكنـاً واحداً»، ولهذا فـإن الحوار، كما يعتقد الآن كثير من اللاهوتيين وممثلي الجماعات الدينية المختلفة أصبح ضروريا للغاية، إضافة إلى أنه أكثر ملاءمة وتوافقا مع روح العصر، التي تتسم بالتسامح والتعايش بين الأديان. وفي «الكتاب الجديد للإيمان» المسيحـي، الذي وضعتـه في بـداية السبعينيـات مجمـوعـة من الكتـاب ـ اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت، تطرح الفكرة التالية: «.. إن تاريخ الثقافـات المختلفة يصبـح اليوم تاريخا عـالميا، بحيـث تتحمل مسـؤوليته الإنسانية بأجمعها.. وكورثة للتقاليد الغـربية، فإنه من الطبيعي أن نناقش اليوم مشكلـة الإله في سياق التاريـخ، الأمر الذي سيقودنـا حتما إلى حوار جديد ومثمر مع الديانات غير المسيحية»[2].

***

في كتابنا هـذا، حيث تناقش إشكـالية الحوار الإسلامي ــ المسيحي، لابد قبـل كل شيء مـن تحديد وضبـط مفهوم الحوار ذاتـه. ففي المعنـى العريـض للكلمة يمكن فهم الحوار الإسلامي ـ المسيحي كتاريخ للعلاقات المتبادلة بين

المسلمين والمسيحيين على مدى أربعة عشر قرنا (من وجود هاتين الديانتين)، أي بمعنى آخر تاريخ علاقاتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، والاقتصادية، وكتاريخ للتصورات والمعارف المتبادلة عن بعضهم بعضاً.

ولكن في الوقت الحالي يتشكل مفهوم آخر للحوار ـ كمحطة تاريخية واعية، كوضع شديد الأهمية والحساسية، يتطلب دراسة مفاهيمية ـ نظرية متكاملة، ومعالجة مؤسساتية، عملية مثمرة وفاعلة. إن تاريخ الحوار المذكور لا يمتد لأكثر من بضعة عقود من الزمن. وتقويم هذه الظاهرة الجديدة من زاوية واحدة أمر غير ممكن. وبغية تقدير مضمونه الفكري، فإنه لابد أولا من تحديد سياسي واجتماعي ـ ثقافي للبلد أو للإقليم، الذي يجري فيه الحوار. حيث إن الاتجاهات الخاصة بالحوار يمكن أن تكون ذات أهداف متشعبة، ووفق مستويات مختلفة أيضا . ويمكن أن نستذكر في هذا المجال رابطة «إخوان الصفا»، التي أنشئت في مصر عام١٩٤١ من مجموعة غير كبيرة من المثقفين المسيحيين والمسلمين، ووضعت نصب عينيها مهمة علمية بحتة، والمؤتمر الإسلامي ـ المسيحي، الذي عقد في نيسان (أبريل) عام١٩٥٤ في بحمدون (لبنان) بتنظيم وترتيب من «جمعية أصدقاء الشرق الأوسط» الأمريكية وكان عبارة عن نشاط أيديولوجي خالص.

في هذه الدراسة غير الكبيرة، وخصوصا في مقاربتنا الأولى لهذه المسألة، تصعب الإحاطة بكل أطرافها وتفرعاتها وميادينها المعقدة ومتعددة الجوانب، التي تنضوي تحت عنوان «الحوار الإسلامي ـ المسيحي». ولكن من الضروري في الوقت ذاته إيجاد مرتكزات منهجية سليمة، من شأنها أن تمنحنا زاوية ملائمة، تسمح برؤية الجوانب المتنوعة في وحدة مشكلية واضحة المعالم إلى حد معقول. ونحن نعتقد أن المنهج التاريخي ـ الثقافي يلائم هذه الدراسة أكثر من غيره من المنطلقات والمناهج. إذ إن الحوار الإسلامي ـ المسيحي في ملامحه الكبرى، ليس إلا عملية تفاعل ثقافي تاريخي بين الشرق والغرب.

واليوم تحظى قضية «الشرق والغرب» باهتمام كبير إن كان لدينا (في روسيا)، أو في الخارج. وأهميتها واضحة للعيان، سواء أكان في الميادين العلمية، أم الأيديولوجية، أم السياسية. وللتدليل على هذه الأهمية، نكتفي بالقول، إنه في حل إشكالية التفاهم المتبادل بين الشعوب يتعلق مستقبل الإنسانية جمعاء.

أما كيف عولجت هذه المسألة، فإنه في نطاق العلوم الإنسانية يلاحظ وجود أسلوبين متطرفين «لحلها»: إما النفي التام لحقيقة التناقض بين الشرق والغرب، وإما التشديد على التعارض المطلق بينهما. والمنطلقان، كما تؤكد ت، غريفوريفا بحق، لا يفعلان سوى إبعادنا أكثر فأكثر عن الحل الواقعي لهذه القضية. ففي الموقف الأول نحن نغلق أعيننا عن تجربة الشرق الغنية، المغايرة للتجربة الأوروبية (والغربية عموماً)، أما في الموقف الثاني فإننا نؤكد ببساطة قناعتنا بعدم إمكان اللقاء بين الشرق والغرب[٣].

ولكن من الناحية الأخرى، فإن التسليم بالتطابق العميق في المضمون الإنساني الذي تتسم به الثقافات الشرقية والغربية لا يلغي إطلاقا الاختلافات والتمايزات في أسسها الداخلية(٤). إن ثنائية «الشرق والغرب» صنعها التاريخ. ولنستعد في هذا السياق كلمات الفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيوف، التي يقول فيها: «عبر الوجود الإنساني كله يجري جدل عظيم بين الشرق والغرب. فمن أيام هيرودوتس أعاده إلى الأزمنة شبه التاريخية: فالظواهر الأولى للصراع بين أوروبا وآسيا عزاها (هيرودوتس) إلى أحداث أسطورية مغرقة في القدم. حيث كانت أوروبا (ابنة الملك الفينيقي آجينور) الصبية الجميلة قد اختطفت من قبل زوس العاشق، وتزوجها فولدت له مينوس ورادا مانت. فأصل أوروبا من فينيقيا إذن، وكانت التحركات الثأرية الفينيقية منذ تلك الحادثة تتمثل في قيام إخوة أوروبا (فينيوس وقدموس وفونيكس وسيليكس) بالبحث عنها وتأسيس المستعمرات في طريقهم. ومن

تلك المرحلة استمّر هذا الجدال والصراع إلى يومنا الحاضر، فهو يقسم الإنسانية بعمق ويشوش حياتها الصحية الصحيحة»[٥].

لقد طرح سولوفيوف هذه الفكرة في زمن (نهاية القرن التاسع عشر)، كان فيه كثير من الأيديولوجيين الأوروبيين يطرحون مسألة التعارض المطلق بين الشرق والغرب. فالشعور بالعظمة والتفوق الحضاري قاد الشعوب الأوروبية إلى فكرة نمطية جامدة، شكلت التربة المناسبة لظهور نظريات. تركز على التعارض التاريخي بين أوروبا وآسيا، وكأنه صراع أزلي لا حل له. وضمن هذا المنحى الأحادي صُوّر التاريخ العالمي كصراع بين الغرب الدينامي، المتجدد والمبدع، والحر، والشرق الاستبدادي، المتعصب، والراكد، والمتخلف. وفي بداية القرن الحالي (العشرين) كتب ساندرسون حول «الأزمة العظيمة في التاريخ العالمي»، معتقدا أنها تعود إلى الصراع مابين الاستبداد الشرقي، والحرية الغربية، مع تأكيده الجازم أن «الجنس الآري العظيم وحده فقط القادر على قيادة البشرية نحو طريق الحرية الدينية، والسياسية، والحرية الفكرية»[٦]. وكرد فعل على ذلك التطرف من جانب أتباع المركزية الأوروبية، ظهرت آراء وأطروحات مضادة في العالم العربي. حيث أكد الكاتب المصري يحيي صديق (في تزامن مع ما كتبه ساندرسون) أن أربعة عشر قرنا هجريا من تاريخ البشرية، تميزت ببداية عصر جديد، حين اضطرت أوروبا إلى أن تترك مهمتها التحضيرية للشعوب الإسلامية. .[٧].

لقد أظهرت التجربة الإنسانية المأساوية للحربين العالميتين، مدى خطورة النظريات القائمة على دعاوى الاستثنائية القومية، والتفوق الثقافي والعرقي والتاريخي. وتقنعنا تلك الخبرة المريرة بشمولية الإشكالية المتعلقة بمسائل التفاهم بين الناس في وجودهم المشترك على كوكب الأرض. وحول الأهمية العصرية المتعاظمة لهذه المسألة كتب هيرمان هيسّه يقول: «التفاهم الجدي والمثمر بين الشرق والغرب ـ مسألة عظيمة، ولكن هذا التفاهم المتبادل لم يطبق

بعد رغم أهميته القصوى ليس في الحقلين السياسي والاجتماعي فقط، ولكن في المجال الروحي أيضا، وكذلك في الميدان الثقافي. إن الحديث في وقتنا الحالي يجري ليس حول تحويل اليابانيين إلى المسيحية، أو الأوروبيين إلى البوذية أو التاوية. إذ إن واجبنا ورغبتنا، ليس التحويل من وإلى أي عقيدة كانت، ولكن الغاية الأساسية، تكمن في مزيد من الاكتشافات والاختراعات لصالح الإنسانية، ففي حكمتي الشرق والغرب لا نرى قوى متعادية، ومعسكرين متضادين، متصارعين، ولكن قطبين، تتحرك بينهما الحياة»[٨].

في الاستشراق الروسي، نوقشت الإمكانية المبدئية للتفاهم المتبادل بين الثقافتين العالميتين الأعظم، حيث يمكن على أساس هذا التفاهم تكوين ثقافة إنسانية من نمط جديد، كما كتب الأكاديمي ف. م. أليكسييف[٩] وأولدينبورغ[١٠]. وفي الوقت الحاضر ظهر تقليد في الاستشراق الروسي (وكذلك في الجمهوريات الأخرى، التي كان تشكل قوام الاتحاد السوفييتي السابق) يقوم على منهج الدراسات المقارنة لنواح مختلفة من ثقافات الشرق والغرب. وفي الدراسات الأدبية أصبح مؤلَّف نيكولاي كونراد «الغرب والشرق» مرجعاً أساسياً، حيث إن الكاتب حدد معالم عدة طرق للدراسات المقارنة والتصنيفية للحضارات الشرقية والغربية.

أما في حقل الدراسات الفنية فإنه لابد من التنويه بمؤلفات ي. ف. زافودسكايا. التي تبحث أساليب التأثير البوذي في إبداعات أ. شفيتزر، هـ. هيسّه وأ. ماتيس[١١]. كما نشير في هذا المجال إلى دراسات ف. أ. أفتييسيان عن الموضوعات والمؤثرات الشرقية في أعمال يوهان غوته[١٢]. أما ف. ك. تشالويان فقد كانت له إسهاماته البارزة في الأطروحات والمقولات المركزية الغربية والمركزية الاستشراقية حول مسألة التفاهم المتبادل بين الشرق والغرب[١٣]. وننوه أيضا بالجهد الفكري الذي قدمه أ. ي. كوزبيف في المشكلات الفلسفية لمفهوم الشخصية في الثقافتين

الصينيـة والأوروبيــة[١٤]. أما آليـات تشكل القوالـب الذهنيـة النمطية في الدراسات التـاريخية ـ الفلسفية المقـارنة، فنجد تحليلاتها المعمقـة عند أ. ف. سغديـف (ساغـديف)[١٥]. كما نشير إلى خصـائص تقبل الأدب الغـربي وانعكاساته، وأصداء الأفكار العلمية والمعـايير الثقافية التي عالجها ف. ب. كلياشتورين في جملة من مقالاته الجادة[١٦]، وكذلك أ. م. غريبنيف[١٧]. ولا يمكن للمـرء أن يهمل التنويه هنـا بكتاب ي. ب. راشكوفسكـي، الذي كـرسه لمنـاقشة مشكـلات التـأثير المتبادل بين المعـارف الشرقية والأوروبيـة في تـاريـخ الفكـر العلمـي[١٨]، والـذي حلل بصـورة موضـوعيـة الإشكاليـة الاستشراقية في الفكر التاريخي ـ الفلسفي لأرنولد توينبي وكارل ياسبرز[١٩]. ولابـد مـن الإشـارة أيضـا إلى دراسـات أ. م. بيتروف، التـي عـالجت طبيعـة الاتصـالات والـروابـط الاقتصاديـة بين الشرق والغـرب وأشكـالها المختلفـة، وتأثيراتها في التحولات والتطورات الداخلية في كل من هذين الإقليمين[٢٠].

وفي هذا المجـال تجدر الإشارة بصفـة خاصـة إلى المحاولـة الأولى لدراسـة شاملـة للميادين البنائيـة التحتية والفوقية في تطـور بلدان الشرق بالمقارنـة مع الخبرة التاريخيـة للغرب، التـي تمثلت في المؤلـف الجماعي «تطـور المجتمعات الشرقية: وحدة التقليد والمعاصرة»[٢١]. ولا يفوتنا التنويه بالمساهمة الجيدة في دراسة هذه الإشكـالية، التي جاءت مـن خلال الإصدارات الثلاثـة لمجموعة دراسات تاريخية ـ ثقافية تحت عنوان «شرق ـ غرب»[٢٢]، حيث تضمنت مواد مختلفة ومنـوعة، مكـرسة لمسـألة الاتصالات والعـلاقات الشرقيـة ـ الغـربية. ويـؤكد الاهتمام العلمـي المتـزايد والمستمـر تجاه هـذه المشكلات المؤتمر الـذي نظمته جـامعة فيلنوس بـالتعاون مع الجمعيـة الفلسفية في ليتوانيـا تحت شعار «مشكلة الإنسـان في تاريـخ الفلسفة (نقطـة الالتقاء بين الشرق والغـرب)». وكانـت أعمال إحدى لجان المؤتمر مخصصة مبـاشرة لمناقشـة مشكلة الحوار بين الغرب والشرق[٢٣].

وما قـدمناه هنا أبعد مـا يكون عن العـرض الكامل للدراسـات والبحوث والمؤلفات، التي صدرت حول إشكالية التفاعل الاجتماعي ـ الثقافي بين الشرق والغـرب، ومســائل الحوار بينهما، وهـي أعمال يحتــاج تصنيفهـا إلى دراســة مستقلة. ومع ذلك فإنه إلى الآن لم تجر لدينا أي محاولة علمية جادة لمناقشة هذه الإشكـالية مـن زاوية دينيـة بحتة، أو على الأقـل من بـاب علم اجتماعيـات الديـن. أما الدراستان الممتعتـان والجادتان، اللتان أصـدرهما ي. أو. بيرزين «الكنيسة الكاثوليكيـة في جنوب ـ شرق آسيا»[٢٤] وف. غ. أوفتشينينكـوف «الكنيسة الكاثوليكية في غرب أفريقيا»[٢٥] فقد كتبتا في منحى آخر، حيث إن المؤلفيْـن ركـزا اهتمامهما الرئيـس ليس نحـو مشكلات العـلاقة التفـاعلية بين الكاثـوليكية والـديانـات الآسيوية والأفـريقية، وإنما بـاتجاه تحليل خصـوصية النشاط التبشيري ـ الكاثوليكي في المنطقتين المذكورتين.

في تاريخ التفاعل المتبادل بين الشرق والغـرب لعبت العلاقات الإسلامية ـ المسيحية دوراً خـاصاً، فالمسيحيون والمسلمـون على حد سواء، كانـوا يتصفون دائما بإدراكهـم الرابطـة الروحيـة المشتركة (وإن كـانت محدودة الأبعـاد)، التي تـرجـع إلى التقليـد الإبـراهيمي الشرق أوسطـي، أو إلى الأرومـة الإبـراهيميـة التوحيدية، وفي الوقت نفسه كانوا يدركون الاختلاف الجوهري بالنسبة لخبراتهم في المجال الثقافي ـ الأيديولوجي.

وبدءاً مـن انتشار الإسـلام ونشوء الخلافة العـربية ظهـر التضاد الـديني ـ الأيديـولوجي بين الغـرب والمشرق العربي. ولكـن عملية التواصـل الثقافي بين هذين الإقليمين لم تنقطع كليا. ففي المرحلـة الإسلامية الأولى لعب المسيحيون السوريون دوراً متوسطاً بين الطرفين. في القرن الثامن للميلاد التقى الإسلام في سـوريـا مع الفكـر المسيحـي الشرقـي، كما وضعـه الآباء الإغـريـق في العصر السابق. وهو اللقاء الذي وصفه عالم الإسلاميات الفرنسي لويس ماسينيون بـ «تهجين الديـن المنتصر مع الثقـافة المغلـوبة»[٢٦]، أو المزاوجـة الثقـافيـة بين

الغالب والمغلوب. حيث يلاحظ تأثير الفكر الفلسفي المسيحي في أطروحات علم الكلام الإسلامي الأول (المبكر)، وفي أساليبه الإقناعية، ويتجلى ذلك التأثير في المناظرات الكلامية ـ الجدلية، التي سلكها الجهميون، والجبريون والقدريون حول إشكالية العلاقة بين الجبر الإلهي (التسيير) وحرية الاختيار الفردي (التخيير)، وكذلك في الحركة الزهدية الإسلامية. في القرنين التاسع والعاشر للميلاد عرَّفت مدارس الترجمة المسيحية في كل من بغداد، وجند يسابور وحران المسلمين تراث الفلسفة القديمة والمعارف العلمية لذلك العصر ولما سبقه من عصور.

في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد تبودلت الأدوار. حيث أصبح فيهما علماء المسلمين وفلاسفتهم أساتذة ومعلمين بالنسبة لمسيحيي أوروبا، فكان لهم نفوذهم القوي وهيبتهم العظيمة وتأثيرهم الذي لا يضاهى. ووسعت الترجمات من العربية إلى اللاتينية آفاق المعرفة الأوروبية للفكر العلمي ـ الفلسفي القديم. أما عصر النهضة والعصر الحديث فقد طورا بشكل حاد الاختلافات الثقافية بين أوروبا والشرق الإسلامي، ولكن بدءاً من القرن التاسع عشر لوحظ التقارب بينهما مجددا. وفي هذه العملية أيضا لعب المسيحيون السوريون دوراً مهماً، حيث قدموا إسهاما كبيرا في النهضة الاجتماعية والثقافية للمشرق العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

والحقيقة أن من المشكوك فيه أن يتم فهم دينامية الصلات والعلاقات المعاصرة بجوانبها وميادينها المتعددة والمتناقضة والمتشابكة بين أوروبا والمشرق العربي، دون الإحاطة الجيدة بخصوصية العلاقات الدينية بين الطرفين (سواء التاريخية منها، أو المعاصرة). إذ إن العلاقات الدينية تبدو أحيانا وبصورة مفاجئة وغير متوقعة، متشابكة ومتداخلة كليا أو جزئيا مع الميادين الاقتصادية، والاجتماعية السياسية، ناهيك عن المجالات والميادين الثقافية في إطار التفاعل أو التناحر بين الحضارتين.

في هذه الدراسة نتناول بالبحث إشكالية الحوار الإسلامي ـ المسيحي في سياق العلاقات التفاعلية المتبادلة بين الثقافتين العربية ـ الإسلامية والأوروبية، ومستويات العلاقات التاريخية المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين.

الإسلام في تاريخ الثقافة الأوروبية، والمسيحية في إطار الحضارة العربية ـ الإسلامية ـ دائرتان واسعتان من المشكلات والعناصر والتفاعلات، تضم كل واحدة منها كمية ضخمة من الموضوعات والمباحث. ومن الطبيعي، أن كاتب هذه الدراسة لم يضع نصب عينيه هدف الإحاطة بتلك الموضوعات كافة، فذلك أمر غير ممكن، بل إنه لا يدعي حتى بإمكانية المناقشة الشمولية للنقاط التي تشكل لوحتها العامة وخطتها الفكرية. فالدراسة تهدف بالدرجة الأولى إلى تقديم عرض شامل، يُعرف القارىء الدائرة الأساسية لإشكالية الحوار الإسلامي ـ المسيحي. مع اعتقادنا الأكيد أنه لا توجد ضرورة للبرهان على تلك الحقيقة الساطعة، وهي أن دراسة مثل هذه الإشكالية، ولو بصورة أولية (كما نفعل هنا)، تقتضي المعالجة ضمن إطار مفاهيمي منهجي واضح، يأخذ بالحسبان العلاقة العضوية لهذه الإشكالية بسياقها الاجتماعي ـ النفسي، الذي تكونت في داخله تصورات المسيحيين والمسلمين بعضهم عن بعض، وإذ وضع المؤلف أمامه هذه المهمة من حيث إنها أحد الأهداف الأساسية، فإنه حاول في الوقت نفسه أن يبذل قصارى جهده في إبراز أهمية بحث الحوار الإسلامي ـ المسيحي في إطار العلاقات الاجتماعية ـ الثقافية بين الديانتين من القرون الوسطى إلى العصر الحاضر.

أليكسي جورافسكي

الفصل الأول

صورة الإسلام في الفكر الديني ـ الفلسفي الأوروبي

(الإسلام والمسيحية: السياق الروحي ـ التاريخي للعلاقات المتبادلة) (*)

(*) نظرا لحجم الكتاب الكبير نسبيا، فقد قسمناه إلى جزءين متماثلين تقريبا، وانسجاما مع ذلك، قمنا ببعض التعديلات الطفيفة في التبويب وترقيم العناوين الفرعية للدراسة بأكملها، ولكن دون المساس بالخطة العامة لتبويب الموضوعات الأساسية، التي اعتمدها المؤلف. وإلى هذه الناحية أردنا لفت انتباه القارىء الكريم. (المترجم)

يدرك العالم كله اليوم، ويعي بوضوح شديد، ذلك الدور الفعال، الذي لعبته شعوب الشرق الأدنى وثقافاتها، وتجاربها الروحية في نشوء الحضارة الأوروبية وتطورها. فلقد كان الشرق الأدنى بالنسبة لأوروبا نوعا من المنبع أو المصدر، الذي استمدت منه عناصر ثقافية، لم تكن في متناول يديها قبل احتكاكها بهذه المنطقة الحيوية. وفي الوقت ذاته كان الشرق الأدنى هو «المحرض» (الدافع) الدائم، الذي شكل تحديا لأوروبا من خلال طرحه أفكاراً جديدة، وإشكاليات غريبة معقدة، اضطرتها إلى البحث المتوتر والنشيط بغية التوصل إلى حلول معقولة لتلك الإشكاليات والمعضلات. وبدءاً من المرحلة الأخيرة في القرون الوسطى، لعبت الثقافة العربية ـ الإسلامية دور المنافس، والمعارض عقليا وروحيا لمكونات الحضارة الأوروبية في تلك الآونة. وبالتالي فإن تاريخ الحضارتين الأساسيتين في المجال الجغرافي ـ الثقافي للبحر المتوسط (الحضارة العربية ـ الإسلامية والحضارة الأوروبية)، لا يمكن فهمه بصورة صحيحة إلا في سياق العلاقات المتبادلة بينهما، في سيرورة المسيرة التاريخية المعقدة، التي تميزت من جهة، بصلات وروابط ومكونات روحية ـ ثقافية مشتركة، وببروز فروقات واختلافات أولية مهمة، تبعا لنقاط الرؤية وزواياها إزاء المسائل الدينية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جهة أخرى.

كان تأثير الإسلام في أوروبا (في القرون الوسطى) شاملا ميادين كثيرة، ومهيمنا على جوانب متعددة. ويمكن القول إن هذا التأثير عمَّ ـ بدرجة كبيرة أو صغيرة ـ مستويات الحياة الأوروبية جميعا، ونال أكثر المجالات والبُنى اختلافا وتباعدا، بما في ذلك النواحي المعيشية والتجارية والاقتصادية والتقنية والسياسية والآداب والعلوم والفلسفة والدين.

وقد أصبحت مسائل العلاقات الحضارية العربية ـ الأوروبية حقلا خصبا لمجموعة لا تحصى من البحوث والدراسات والأطروحات الأكاديمية والندوات العلمية المتخصصة. وتكفي الإشارة هنا إلى المسائل والقضايا المثارة في العلوم الإنسانية المعاصرة. ففي ميدان التاريخ الاقتصادي، على سبيل المثال، تطرح اليوم أفكار وآراء مهمة للمناقشة تتعلق بإمكانات تأثير الفتح العربي ـ الإسلامي في ما بين القرنين السابع والثامن للميلاد في نشوء الإقطاعية الأوروبية. وهي الفرضية الشهيرة التي عرفت باسم «أطروحة بيرين» Pirenne(*)(٢٧). وفي مجال الآداب وفنونها، أثيرت منذ مدة طويلة مناظرات ومناقشات قوية حول العلاقة والتأثيرات المتبادلة بين العناصر الشرقية والأوروبية في الشعر الغنائي العاطفي البروفانسي(**). كما تجري مناقشات أخرى عن الجذور الشرقية لفن الحكاية الخرافية (الفابيلوس Fabulous)(٢٨)، وعن إمكان تأثير المصادر العربية ـ الإسلامية في إبداع دانتي(***)(٢٩).

(*) بيرين (هنري) (١٨٦٢-١٩٣٥): مؤرخ بلجيكي. وضع مؤلفات عديدة في التاريخ الاقتصادي لأوروبا الغربية في القرون الوسطى (وخصوصا في تاريخ المدن). أشهر مؤلفاته على الإطلاق «تاريخ بلجيكا» في عدة أجزاء. (المترجم)

(**) نسبة إلى إقليم بروفانس (Provence) في فرنسا الجنوبية، الذي دخله العرب الفاتحون في القرون الوسطى، وكانت لهم معه علاقات تجارية وثقافية واسعة. ولغة البروفانس (البروفنسية) تحتوي على مفردات وتراكيب كثيرة من أصل عربي. (المترجم)

(***) دانتي أليجيري Dante Alighieri (١٢٦٥-١٣٢١): أعظم شعراء إيطاليا قاطبة. ومن مشاهير الأدب العالمي. خلد اسمه بملحمته الشعرية العظيمة «الكوميديا الإلهية»، التي وصف فيها طبقات «الجحيم والمطهر والفردوس» في رحلة خيالية ـ ذهنية قام بها بقيادة فيرجيليوس وحبيبته بياتريس. وقد ترجمت «الكوميديا» إلى كثير من لغات العالم، مرات عديدة في كل لغة. مثلا إلى الإنجليزية أكثر من ٧٥ ترجمة جزئية وكاملة، وإلى الفرنسية أكثر من ٢٢ ترجمة، والعدد نفسه إلى الألمانية. وترجمت ٤ مرات إلى اللاتينية، وإلى أكثر من لهجة من لهجات إيطاليا المحلية. وفي القرن التاسع عشر وحده بلغ متوسط طبعات مؤلفات دانتي كاملة وجزئية والمقالات والبحوث في الدوريات المختلفة أكثر من ٢٠٠ في العام، في إيطاليا والأراضي الناطقة بالإيطالية. وهي فقط أمثلة سريعة عن مدى عناية العالم بدانتي والدراسات الدانتية، التي لا تزال متنامية إلى اليوم (لمزيد من التفصيلات انظر مقدمة حسن عثمان «للكوميديا الإلهية»، ط٢، دار المعارف بمصر ١٩٥٥، ص١٣-٧٧). (المترجم)

وفي حقل التاريخ الطبيعي ظهرت دراسات كثيرة حول تأثير العلوم العربية في تطور الطب والفلك في أوروبا. أما في تاريخ الفلسفة، فقد حمي وطيس المجادلات والمناقشات حول درجة تأثير الرشدية اللاتينية(*)، والنظام الفلسفي الرشدي عموما في الفلسفة الأوروبية، وخصوصا فيما يتعلق بوحدة الحقيقة النقلية (الشريعة) والحقيقة العقلية. أو ما أطلق عليه «نظرية الحقيقة المزدوجة»[٣٠] مع أن كثيرا من الدارسين يرون أن فكرة «الحقيقة المزدوجة» نسبت إليه خطأ، وهي إنما كانت من تفسير أتباعه من الرشديين اللاتين.

(*) نسبة إلى الفيلسوف العربي القرطبي ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨)، الذي نقل اسمه إلى اللاتينية فكان «أفيروس» (Averroes). وهو فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب. وأشهر ما عرف به في الغرب أنه «شارح أرسطو». فالنص اللاتيني لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوي عادة على شروح ابن رشد، المستقاة، في أغلب الأحوال، من ترجمة عبرية للأصل العربي (المفقود). ويبدي ابن رشد في شروحه (الملخصات والمتوسطة والطويلة) بصيرة نافذة، وأحكاما فلسفية مبتكرة. وقد ساعدت شروحه الأرسطية على فهم «المعلم الأول» (أرسطو)، ونشرت نفوذه في الغرب اللاتيني، وأدت إلى قيام ما عُرف على نطاق واسع باسم «المدرسة الرشدية».
وتتمثل أهميته من حيث هوفيلسوف ديني في رسائله الجدلية، وفيها جاء تصديه الجريء لهجوم الغزالي على «الفلاسفة». وتجلى ذلك في مؤلفه «تهافت التهافت» (ردا على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»). وقد أخذ ابن رشد على عاتقه أن يوفق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة، مقررا وحدة المقصد لكل منهما في «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». حيث يقول في شرحه على كتاب «الجمهورية» (لأفلاطون) إن كلا منهما للأخرى «رفيقة وأخت شقيقة». فالحقيقة واحدة لا تتجزأ، وكل ما هنالك أننا نسعى إليها ونفسرها على أنحاء مختلفة.
ويجعل ابن رشد للفيلسوف وحده القدرة والحق والواجب في عرض ما في الشريعة التي أوحى بها للنبي من معنى باطني، يعرضه بالحجة البرهانية، أما المتكلمون فيستخدمون الحجج الجدلية لبلبلة أذهان العوام. وهو يتابع أفلاطون في تمييزه فئة الصفوة قليلة العدد (من الفلاسفة) من جماهير العوام، كما يتابع أرسطو في التفرقة بين ثلاثة أنواع من الحجج، هي: البرهانية والجدلية والخطابية (أو الشعرية)، وهي حجج ينسبها بالتتالي إلى ثلاثة فئات من الناس، هم: الفلاسفة وعلماء الكلام والعوام.
والرشدية اللاتينية تألفت من أتباع ابن رشد في أوروبا. وهوتيار في فلسفة القرون الوسطى، يذهب معتنقوه إلى أن العالم سرمدي، وأن الحقيقة مزدوجة. أي حقيقة نقلية وحقيقة عقلية. وقد جوبهت الرشدية اللاتينية بموقف عنيف من الكنيسة، التي رأت في هذه المدرسة مخالفة خطيرة للمعتقدات المسيحية ولمضمون «الكتاب المقدس». وحكم بتبديع أصحابها في المجمع الذي عقد سنة ١٢٧٠. وعلى الرغم من قرارات الحرمان المتكررة ضد الرشدية اللاتينية، فقد كان لها أثر ضخم في القرون التالية، حتى القرن السادس عشر. وكان على رأس أتباعها في فرنسا سيغير دي برابان (القرن الثالث عشر)، ومدرسة «بادوا» في إيطاليا بدءاً من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر. (المترجم).

ومن الآراء التي أخـذت حيزا مهما في الوسط العلمـي، مسألة تأثير أفكـار ابن سينـا(*) ونظريتـه الفلسفية في أنصـار الأوغسطينية(**) في أواخــر العصر الوسيط(٣١)، واستعارة الفلسفة الأوروبية الوسيطة للمنظومة المفاهيمية، التي كانت ميدانا للمناقشات والمعالجة من جانب علماء الكلام المسلمين(٣٢).

في الدراسـات الأوروبية المعاصرة حول الإسـلام («الدراسات الإسلامـاتية» كما درج بعض الباحثين على تسميتهـا)، عندما يجري الكلام عـن «الحوار الإسلامي ـ المسيحي» يكون المقصـود به في أغلب الأحيان ــ مجمل العلاقات، التـي تشكلت بين هاتين الديانتين على مدى أربعة عشر قرنـا تقريبا من تجاورهما أو من وجودهما المشترك. والواقـع أن هذه العلاقات نمـت وتطورت في أربعة مجالات ومستـويات أساسية: اقتصادية وعسكرية ـ سيـاسية وثقافية ودينية. ومن المفيد الإشارة إلى أن المجابهة العسكرية ـ السياسية بين هـاتين الديانتين ـ أو قل بين هاتين الحضارتين ـ منذ بدء ظهـورهما المتجاور ووصولاً إلى القرن العشريـن كانت (تلك المجـابهة) هي

(*) ابن سينا: (٩٨٠-١٠٣٧م)، فيلسوف وطبيب. نُقـل اسمه إلى اللاتينية، فكان Avicenna، وهو أكثر «الفلاسفة» أصالة («والفلاسفة» هم المتـدينون من فلاسفة المسلمين)، وقد أقام مذهبا فلسفيا في الوحـدانية يقترب إلى أقصى حد ممكن من تـركيب يؤلف بين مبادىء الإسـلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو. وابن سينا ـ على خلاف الفارابي الـذي يدين له بالكثير، وعلى خلاف ابن رشد الذي اشتهر بجهده المكرس لمسألة «الشروح» إلى حد كبير ـ قد استطاع أن يصوغ «نظاما فلسفيا» بنـاء على دراسته لأرسطـو دراسة نـاقـدة، مستعينا في ذلـك بمن يشـايـع الأفلاطـونية الجديـدة وبالرواقيين. ولقـد كان لكتابه «الشفاء» تأثير كبير في المسلمين واليهـود والمسيحيين، على الرغم من أنه قد أثـار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين لـه. ونشير هنا إلى دراسـاته في مجال المنطق، الذي تمسـك فيه تمسكا صارمـاً بفكرة أرسطو عن العلـة والمعلول. وكذلك إلى دراســاته الغنية في ميـدان علم النفـس، ورأيه في خلـود النفس العاقلـة. . الخ. وفي ميـدان الميتافيـزيقيا استعان بـأفلوطين وفورفوريـوس. وأحرزت فكرته عـن الله الذي يتـوحد في ذاته الوجـود والماهية رواجاً واسعاً في الغرب، وخاصة على يدي موسى بن ميمون اليهودي، والفيلسوف المسيحي توما (توماس) الأكويني. (المترجم)

(**) نسبـة إلى القـديـس أوغسطين (أوراليـوس): (٣٥٤-٤٣٠م)، اللاهـوتي المسيحـي والفيلســوف الصوفي، الذي سعـى لتوظيف الفلسفة الهيلنستية في دعـم اليقينيات العقائدية المسيحية. مـؤلفاته الأساسية: «مدينـة الله»، و«الاعترافات». و«مدينة الله» تشكل كفلسفة القـاعدة المطلقة للكنيسة مقابل مدينة الأرض أي الدولة الدنيويـة «الخاطئة». ولاتزال الأوغسطينية بوصفها فلسفة مسيحية، تستخدم اليوم على نطاق واسع لدى رجال الدين الكاثوليك والبروتستانت. (المترجم)

الطابع المسيطر على علاقاتها الأخرى، بما في ذلك العلاقات الدينية ـ الأيديولوجية. وبودنا التأكيد في هذا السياق أن ترسيخ الإسلام وتوطيد أركانه العقائدية في سوريا، ومصر، وشمال أفريقيا سحبا من المسيحية النصف الغني بثرواته من المجال الجغرافي الحضاري لشاطىء البحر المتوسط.

إن فتح المسلمين إسبانيا وصقلية، والحملات الصليبية إلى فلسطين، واستيلاء الصليبيين على القدس، وثأر صلاح الدين الأيوبي وانتصاره عليهم، وطرد العرب ـ المسلمين من إسبانيا، وسقوط القسطنطينية، وهجوم الأتراك العثمانيين على مناطق البلقان، وتمرد الشعوب الإغريقية والسلافية، كل هذه المصادمات والمجابهات العنيفة ألبست رداء الدين، والحرب من أجل تعزيز راية الإيمان ضد «الكفرة» (الجانب الآخر). ولهذا فإن مقولات مثل «الحروب المقدسة» أو «الجهاد» ترسخت في وعي ومدارك، وفي لاوعي أتباع الديانتين كأوامر إلهية لاراد لها، بل أصبحت فريضة على المؤمنين من كلتا العقيدتين أن يلتزموا بأدائها، والاستشهاد في سبيلها، وصولاً إلى إلغاء الطرف «الكافر» أو «إخضاعه، وإلزامه بشروط مذلة في كثير من الحالات والمواقف.

بل إنه حتى في أثناء الاحتلال الاستعماري لعدد كبير من الدول، والذي جرى بوتائر عالية في القرنين التاسع عشر والعشرين، شغل الشعار الديني حيزاً مهماً في الأيديولوجيا الغربية الاستعمارية. وهو ما حصل في احتلال الفرنسيين للجزائر سنة ١٨٣٠، الذي وصفه مطران باريس في تلك الفترة بأنه «انتصار للمسيحية على الإسلام»[٣٣]، في حين اضطر مطران الجزائر دوفاليو للتصريح عدة مرات، معلقاً على أحداث حرب التحرير الوطني الجزائري (من ١٩٥٤-١٩٦٢) بأنه يدين المحاولات الرامية لإضفاء الصبغة الدينية على تلك المعارك المقاومة للوجود الفرنسي[٣٤].

والحقيقة أن القرون الوسطى حملت معها إلى الأوروبيين شخصيات عاطفية ـ انفعالية إضافية فيما يخص موقف أوروبا تجاه الإسلام، وهو ما نتج عن تلك الحملات، التي جرت تحت راية «تطهير» فلسطين ـــ مهد المسيحية. من

«مـدنسيها». ففـي خطبته الشهيرة في مجمـع «كليرمون» (كليرمـون في فرنسـا) طـالب البـابا أوربـانُس الثـاني في ٢٦ تشرين الثـاني ١٠٩٥م الملوك والحكـام الأوروبيين باستعـادة «أراضينا» المقدسـة من «قبيلـة الفرس ـ الأتـراك»، التي «تخدم القوى الشيطانية» على حد قوله. وقد وعدهم البابا بأن يحصلوا من هذه «الحملات الصليبيـة المقدسـة» ليس على الخيرات الماديـة فقط، مـن «الأرض التي تفيـض لبناً وعسـلاً»، كما جاء في التـوراة، وإنما أن يصبحوا على طـريق «الجسد المقدس»، أي على طريق الحجاج السائرين إلى القدس(٣٥). وبذلك يخدمون الـرب في الصراع مع «الكفـار»، الذيـن يمنعون المسيحيين مـن القيام بالحج إلى الأراضي المقدسة.

ومع ذلك، فإن المجابهة الدينية ـ السياسية في القرون الوسطى لم تكن ذات مظهر واحد، ولم تتسم بسمـة شمولية للفئات الاجتماعية الأوروبية كـافة. بل يمكـن القول إن الموقـف مـن دين المسلمين كـان متنـاقضا ومتبـاينـا من فئـة اجتماعية إلى أخرى. فمن جهة سيطرت حـالة من «الفوبيا»(*)، أي الخوف المرضي الديني بـالمعنى الحرفي للكلمة، إزاء التصورات الغربيـة عن الاسلام في الوعي الشعبي، ومن جهة أخرى نجـد ثمة فهماً واضحاً تماما للدين المسيحي (وفق النمـط الغربي) لـدى النخبة الأوروبيـة المثقفة على خلفيـة ضرورة تبادل القيم الروحية والمادية مع الشعوب والديانات الأخرى. الأمر الذي يفرز ـ بكل تأكيد ـ احترامـا وتقديرا لمنجزات الحضارة الأخرى «المعاديـة» في ميدان الثقافة والعلم على الأقل.

ولكن الموضوعية تقتضي أن نعترف بحقيقة أن السياق الداخلي الاجتماعي ـ الثقافي للعالم العـربي الإسلامي، أي ذلك السياق (أو الوسـط) الذي أبدع في

(*) الفوبيـا (Phobia)، مصطلح في علم النفس يعني «الخوف المرضي» أو «الـرُهاب»: وهو خوف مبالغ فيه ومرضي من نوع من المثيرات والأوضاع. وأشكاله كثيرة، ومن أمثلته الخوف من الأماكن العالية، والخوف من الأماكن المغلقة ومن أنواع معينة من الحيوانات وسواها. وهو في كل الأحوال خوف غير معقول وغير سوي. (المترجم)

إطـاره العلماء والفلاسفـة المسلمون، ممـن أصبحوا أسـاتذة ومعلمين لأوروبـا بالقرون الـوسطى، بقي من حيث الجوهـر، مجهولا كلية حتى بـالنسبة للعقول الأكثر استنارة والأرقى تعليما في ذلك العصر(٣٦).

أما الاقتباسات في هذه المنحى، فقد اتصفت بالطابع المؤقت ـ الظرفي، أو كانت ذات أهداف إجرائية وتطبيقية. فـأوروبا رتبت وأعادت تنظيم العناصر المأخوذة مـن الفكر العربي أو المعرَّب القـديم، وتحديدا جملة المعـارف، التي لم تبلغها (أوروبا) بعد في بنائها الديني ـ الثقافي الخاص.

الإسلام من وجهـة نظر المسيحية ـ الغربيـة يتسم بخلفية إشكاليـة لاهوتية عميقة. حيث ظهر في أوائل القرن السابع للميـلاد في محيط تميز بتأثره الروحي بالتقاليـد اليهودية ـ المسيحية، مؤكـدا من ناحية، وعبر التوحيديـة الإبراهيمية صلته المبدئية بتلك التقاليد الشرقية (اليهـودية ـ المسيحية)، ولكنه وضع نفسه من ناحية أخرى في خندق مضاد متعارض تمامـا مع التقاليد الدينية المذكورة، وذلك من خلال تعميم مطلق غير محدود لهذا التـوحيد، ألغى في حقيقة الأمر أي إمكـان لتجسيد الطبيعـة الإلّهيـة مع نفـي تام لفكـرة الثـالوث المسيحيـة. وبذلك التوجه العقائدي حطم الإسلام النظـام البنيوي ـ اللاهوتي، الذي كان مهيمنا في التصورات المسيحية (لاسيما في العصر الوسيط) حول التكوين الإلّهي للتـاريخ، وحـول التقديـس، وتجسيد الإلـه ذاته. ولهذا كـان ظهور الإسـلام بالنسبـة للديانتين اليهوديـة والمسيحية نوعا مـن التحدي الديني ــ التاريخي. ولكـن أين يكمـن المعنى التـاريخي العـام للإسـلام، ومادوره الفعلي في تنفيـذ الإرادة الإلهية؟! حـول هذه النقطـة بالذات تمحـورت التساؤلات والمنـاقشات والمناظرات المسيحية حول الإسلام(٢٧).

وبصورة مغايرة ومنـاقضة نظر الوعي الإسلامـي إلى المسيحية أيضا. إذ إن التصورات الإسـلامية عن المسيحية واليهـودية، ومعايير السلوك الـواجب على المسلم اتبـاعها إزاءهما رُسمت حدودهـا في القرآن وفي السنة، اللذيـن يمثلان بالنسبة للمسلم أمرا لا يناقش. وقـد تشكلت هذه التصورات أساسا في القرن الأول لظهور الإسلام، ولم تتغير إلى الآن إلا بشكل طفيـف وغير جوهري. وقد

يكون الشعور بالاختيار الإلهي، الـذي تشكل عند العرب ـ المسلمين الأوائل، الذي غذاه وعيهم بتفوق دينهم ولغتهم، هو الذي ساعدهم على القضاء على هيمنة الرؤيـة العقائدية المسيحية في الشرق الأدنى، حتى قبـل أن يتمكنوا من إدراك جوهر هذه العقيدة(٣٨).

كان المسلمون واثقين، بصدق وإخلاص، في أنهم يعرفون المسيحية أفضل من المسيحيين ذاتهم، حيـث يعدون أن الأغلبية من هـؤلاء المسيحيين تردوا في الضلال، ولم يفهموا جوهرها، فشوهوا بذلك تعاليم نبي الله عيسى (يسوع). هذه الفكـرة التي تـؤكد مسـألة تحريـف الرسـالة السماويـة من طـرف اليهود والمسيحيين، التي ركز عليهـا محمد في مرحلة الدعوة بـالمدينة، وحصلت على الاعتراف والقبـول والرسـوخ في عصر الخلافة، أصبحـت الـوسيلة الـدفاعيـة الفعالة، التي سمحت بمقاومة إسلاميـة ناجحة لتأثيرات الموروثات والتقاليد الدينية الأكثر قدما في المنطقة(٣٩). ولكن في الوقت نفسه يرى بعضهم أن هذا اليقين المطلق في حقيقـة المعرفة الممتلكـة، ساعده أن الـلاهوتيين المسلمين في أغلبيتهم المطلقـة لم يحاولوا متابعة الـوصول إلى تفهم العقيدة المسيحيـة، حتى من بـاب الأساليـب الدفاعيـة ـ السجـالية البحتة، مكتفين بـأخذ معـارفهم العمومية من النص القرآني حول المسيحية (والنصرانية تحديداً).

وقد تمسك بهذه الأطروحة عـدد كبير من المستشرقين والمؤرخين، قبل وليم سميث، الذي وصل به الأمر إلى حد القول إن «المسلمين ليسوا فقط لا يعرفون شيئا عن عقيدة المسيحيين، ولكنهم حتـى لا يحاولون أن يعرفوها» (٤٠)(*).

(*) لا نريد أن نفتح مناقشة مستفيضة حول زيف الادعاء، الذي يؤكد جهل قائله بالتكوين الفكري ـ الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده. ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى وقائع ثابتة لا يمكن نسيـانها أو تجاهلها، وفي مقـدمتها أن قبـائل عربية ضخمـة كانـت متنصرة قبل الـدعوة الإسلامية، مثل بكر وتغلب ولخم وبهراء وجذام. وكانت النصرانية واسعة في قبيلة ربيعة، وكان بنو كلب كلهم مـن النصارى. وكانت للعرب المسيحيين أسقفيات مشهـورة في اليمن (نجران) وبصرى الشام وغيرهما. ونذكّر سميـث هذا ـ بالحوارات العقائدية بين الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) ووفد نصارى نجران. فكيف يعتنق عشرات الألوف من أفراد القبائل العربية الدين المسيحي وهـم لا يعرفونه؟؟. (المترجم)

مع أن الإسلام قدم في القرون الوسطى نماذج مهمة لمؤلفات عقائدية ـ تصنيفية وتحليلية للديانات والعقائد الأساسية في ذلك الحين، من أشهرها: «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري و«الملل والنحل» للشهر ستاني وكتاب «الفصل في الملل» لابن حزم الأندلسي وكتاب «الفرق بين الفِرَق» لأبي منصور البغدادي وغير ذلك من المصنفات، التي تتضمن. ولو من باب أولي. دراسات مقارنة بين الأديان والعقائد والمذاهب.

إن علماء الإسلاميات من الغربيين (الإسلامتيين)، الذين اهتموا بتاريخ أوروبا في العصر الوسيط، لاحظوا أمرين، أولهما: قوة وسعة الحملات الصليبية. وثانيهما: تلك الأهمية الشديدة، التي تحوزها في النظام المعرفي الأوروبي التصورات والآراء الجديدة عن الإسلام(٤١). وهو أمر لافت للانتباه، لأن الباحث المشتغل في العالم الإسلامي لن يتوافر على هذين الأمرين، اللذين أشرنا إليهما، فلم تظهر عند المسلمين تصورات جديدة حول المسيحية نتيجة للحملات الصليبية، بل إنه حتى تلك الحملات ذاتها كانت بالنسبة للمسلمين لا تتعدى سلسلة من المصادمات الحدودية، ولم يعط لها ذلك المعنى «المقدس»، كما كان الوضع بالنسبة لأوروبا.

وبشكل عام، فإنه خلافا للموقف الإسلامي الهادىء وحتى اللامبالي، كان موقف المسيحيين الغربيين من الإسلام انفعاليا وغير متسامح روحيا. لأن الإسلام كان في تصورهم «تحديا» تطلب رداً ومقاومة واهتماما دائما به، وإنه من أجل إدارة الصراع بنجاح مع عقيدة هذا المنافس ـــ الخصم، القوي والخطير، لابد من دراسته.

وقد ظهر الطراز الأولي من الدراسات الإسلامية الكلاسيكية كخطاب غربي حول الإسلام بدءاً من القرون الوسطى. حتى إن «التخصص» في الإسلام أو في «الإسلاميات» أصبح جزءاً عضويا من العلم، ومن الأيديولوجيا وثقافة المجتمع الأوروبي. «تاريخ الإسلاميات ليس عبارة عن

تتـال متـوارث لمدارس واتجاهـات، استـدعـت ظهـورهـا بـواعـث اجتماعيـة خارجية. . . الحديث يدور هنا حول عملية متصلة متحدة مع القوانين الأولية الداخلية لهذا التخصص»(٤٢).

والحقيقـة أن الإسـلام لم يعط أوروبـا معـارف جـديـدة وحسب، بـل أثـر جـوهريـا في طبيعة نمـو العمليـات الثقافيـة وتطـورها، وسـاعد في كثير مـن الحالات على تشكل الوعي الذاتي الأوروبي. حتـى مفهوم «أوروبا المسيحية»، بل قـل التصور العام عـن أوروبا كوحـدة جغرافيـة وثقافية، تكـوّن في أذهان الأوروبيين فقـط في مسيرة «الاستعادة» و«التحـريـر» (Reconquista)(*) والحروب الصليبيـة، حيـث إن تلــك التصـورات الجغـرافيـة ــــ السيـاسيـة (الجيوسياسية) والثقـافية ظهرت عندئذ ووضعت نفسها كنقيـض مضاد للعالم الإسلامي. فللمرة الأولى تقريبا استخدمت كلمة أوروبا في مماثلة ومطابقة مع كلمـة مسيحية في تلـك الخطبة الحماسيـة التحـريضية (التـي سبقت الإشـارة إليهـا)، التي أطلقهـا البـابـا أوربانُـس الثـاني في المجمـع الكليرموني (مجمـع كليرمـــون)(٤٣). وقد نوقشـت مشكلة تأثير الإسلام في تشكل الـوعي الذاتي للأوروبيين في دراسات كل من ك. دووسون (انظر المرجع ٤٤)وهَيْه. Hay.D (انظر المرجع ٤٥).

(*) «ريكـونكيستـا» . مـن الإسبـانيـة Reconquista : استرجـع بــالسـلاح، أو ردّ الغــزو، واستخـدمت هـذه اللفظة لتعنـي استعادة السكـان الأصليين شبه الجزيـرة الإيبيرية مـا بين القرنين الثـامن والخامـس عشر سيادتهم على أراضيهم، التـي فتحها العـرب (أو بدقـة أكثر الماوريون). وقـد بدأت المقاومة نضـالها في سنة ٨١٧م. وهناك معـارك حاسمة مثل معـركة لاس ــ نافـاس ـ دي تـولوز (١٢١٢م). وقد طـرد العرب مـن آخر إمـاراتهم (غرنـاطة) في سنة١٤٩٢م. وإلى هـذه المعارك (ضد العرب ــ المسلمين) تشير الكتابات الأوروبية بـاسـم «حروب التحرير» أو «طرد الغزاة المحتلين». . . الخ. (المترجم)

الفصل الثاني

طبيعة الاقتباسات الثقافية في القرون الوسطى

كانت معلومـات الأوروبيين عن العرب في البداية ضئيلة جـدا، بل كانت مشوهة ومشوشـة تماما. حيث أثارت بعض دراساتهم الجغرافيـة ـ الوصفية إلى أعراب شبه الجزيرة العربية، وكأنهم هـم العرب فقط، الذين «يقيمون حياتهم ومعيشتهم على النهب واللصـوصية»(٤٦). وظهور الدين الإسـلامي كعقيدة توحيدية جديدة لم يُلحظ إلا بصعوبة في أوروبا. إذ إن احتلال إسبانيا وصقلية مـن طرف العـرب لفـت الأنظار إليهـم بشكل واسـع. ولكـن ظهورهـم على الأراضي الأوروبية نُظر إليه في البدايات الأولى بوصفه كارثة، مماثلة ـ إن لم تكن أسوأ ـ للاجتياحات التترية للمراكـز الحضارية والثقافية في العالم، الأمر الذي استثار الفـزع الشديد والقلـق عند المسيحيين الأوروبيين. ومن ذلـك أن ألفار أسقف قـرطبة في عام ٨٥٤م اشتكى من كون المسيحيين الشباب يـأخذون من الآداب العربية، أكثر مما يأخذونه مـن اللاتينية، ويقرأون الأشعار والحكايات العربية، ويدرسون مؤلفات الفلاسفة واللاهوتيين العرب، بينما يتجاهلون تماما التعليقات والشروحات اللاتينية على الكتاب المقدس(٤٧).

«الحياة الجميلـة»، التي غرسهـا المسلمون في إسبـانيا، واطلاعهـم المعرفي الأكثـر شموليـة، والذي يتضـح عبر «المس أراب»، (أي المسيحيين، الذيـن عاشـوا في الأراضي التي كـان يحكمها العـرب في شبه الجزيـرة الإيبيرية) ـــ كل ذلـك لفـت اهتمام النـاس المتعلمين إلى بلدان أخـرى مـن القـارة الأوروبيـة. فاختلـط عامل الخوف من المنـافس القوي مـع عامل حب الاطـلاع على نمط حياته ومعـارفه العقلية. وبذلك بـدأ العالم الإسلامي يدخـل تدريجيا في مجال المصالح والاهتمامات الثقافية لـلأوروبيين. ففي إسبانيا باشر علماء معينون في النصف الثاني من القرن العاشر للميلاد بدراسة «العلوم العربية». مثل هربرت الكـاتالـوني، الذي أصبـح لاحقا بـابا للكنيسـة الكـاثوليكيـة العالميـة باسـم

سلفستر الثاني (مابين ٩٩٩-١٠٠٣م)، الذي اشتغل في كاتالونيا بعلوم الرياضيات والفلك عند العرب، وترجم إلى اللاتينية كتبا عربية كثيرة.

إن استرجاع طليطلة(*) في سنة١٠٨٥م، وصقلية في سنة١٠٩١م من أيدي العرب في الحملات الصليبية الأولى، وضع حجر الأساس لتلك العملية، التي وصفها فاسيلي بارتولد(**) بعملية «التواصل الثقافي» بين أوروبا الغربية والعالم الإسلامي(٤٨) فإسبانيا وصقلية أصبحتا القناتين الرئيستين، اللتين مرت منهما إلى أوروبا (في القرون الوسطى) عناصر الثقافة العربية ـ الإسلامية. وكانت كمية المنجزات الإبداعية لهذه العناصر مشروطة بدورها بالازدهار اللاهوتي في الغرب، الذي برز في القرن الثالث عشر للميلاد(٤٩).

وفي عصر تميز بأنه أكثر العصور توترا من حيث التصادم العسكري والسياسي بين الإسلام والمسيحية، نجد مع ذلك كيف أنه في داخل العالم العقلي للسكولائية (الفلسفة المدرسية) تشكلت اتصالات عالمية، بل في درجة معينة، اتصال بين العقائد اليهودية ــ المسيحية والإسلامية. حيث إن مصنفات المؤلفين المسلمين واليهود استُخدمت في العصر المذكور (العصر الوسيط) بوصفها ذات أهمية مدرسية ـ علمية عالية القيمة بالنسبة للاهوتيين الكاثوليك. وبدورها تُرجمت مؤلفات اللاهوتيين الكاثوليك إلى العبرية، واستخدمت في المجادلات والمناظرات الكلامية، التي جرت في المدارس الحاخامية ــ اليهودية المختلفة(٥٠). والكتاب، الذي يُؤلف في الشرق الإسلامي، سرعان ما يصبح في متناول العلماء والدارسين الغربيين بوساطة

(*) طليطلة (Toledo): مدينة في أواسط إسبانيا قرب مدريد. فتحها طارق بن زياد سنة ٧١٤م، واستردها الفونس ملك قشتالة عام ١٠٨٥م. فيها آثار عربية فخمة، وكاتدرائية ضخمة. (المترجم)

(**) فاسيلي بارتولد (١٨٦٩-١٩٣٠): مستشرق روسي. عضو أكاديمية العلوم في سان بطرسبورغ عن عام١٩١٣. له مقالات مهمة في دائرة المعارف الإسلامية، ودراسات قيمة عن شعوب آسيا الوسطى وإيران، بالإضافة إلى مؤلفات عن الخلافة الإسلامية وتاريخ الاستشراق. (المترجم)

المترجمين العبرانيين. حيث ينتظره مئات القراء في الأندلس، وفي إيطاليا، وفي باريس، وفي مدن إقليم بروفانس (بفرنسا الجنوبية)(*). ففي بليرمو (بلرمو، بالرمو Palermo في إيطاليا) في بلاط فريدريك الثاني (من آل غوغينشتاوفين)(**) عمل بصورة مشتركة، وتباحث وتجادل وتناظر مجموعة من العلماء المسيحيين والمسلمين واليهود. والواقع أن مؤسسة الترجمة التي قامت في إسبانيا كثيراً ما دمجت ووحدت ممثلي هذه الديانات الثلاث.

وكما كان الأمر في الخلافة العربية ما بين القرنين التاسع والعاشر للميلاد، فإنه في الغرب أيضا في ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، نلاحظ أن جهود المترجمين ونشاطاتهم تجاوزت عمل الفلاسفة واللاهوتيين وعلماء الكلام. والحقيقة أنه لابد هنا من الإشارة إلى الطابع الاصطفائي (الانتقائي) للترجمات آنذاك. فمن بين أكثر من مئة مصنف مهم، ترجمت في ذلك العصر من العربية إلى اللاتينية، فإن الأكثرية المطلقة شملت مؤلفات علمية وفلسفية وضعها مؤلفون قدماء أو مسلمون(٥١).

وقد حظيت بتقدير عال بالدرجة الأولى مؤلفات أرسطو، والأعمال العلمية لكل من: أبقراط، إقليدس، بطليموس، جالينوس، والمباحث والرسائل المتعلقة بالعلوم الطبيعية والفلسفية للعلماء المسلمين المعروفين، كالخوارزمي، والبتاني، والفرغاني، والرازي، والكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد.

وتقتضي الموضوعية والأمانة العلمية الاعتراف بأن الترجمة التي جرت في ذلك العصر من العربية إلى اللاتينية، وخصوصا النصوص الدينية، التي

(*) بروفانس (Provence): إقليم في فرنسا الجنوبية. قاعدته ايكس. وصل إليه الفاتحون العرب في القرون الوسطى. وكانت لهم معه علاقات تجارية وثقافية واسعة. (المترجم)

(**) فريدريك الثاني شتاوفين (١١٩٤-١٢٥٠م): ملك صقلية ثم إمبراطور جرماني ما بين ١٢٢٠-١٢٥٠م. حفيد بربروس (فريدريك الأول). وكان واسع الثقافة، ملما بالعربية، شاكا في الدين المسيحي. ويقال إنه مال إلى الإسلام. قاوم البابوية، ثم قاد حملة صليبية سنة١٢٢٩م. شجع الآداب والفنون والعلوم، وأنشأ في صقلية دولة حديثة. (المترجم)

استند إليها المسيحيون الأوروبيون في مجادلاتهم ومناظراتهم مع المسلمين، كانت قليلة جدا.

ولذلك فقد ظل الجزء الأكبر من التراث الإسلامي (أحاديث الرسول والسنة النبوية) مجهولا بالنسبة للأوروبيين، مثل عدد كبير من المؤلفات الإسلامية في الشريعة والأحكام، وفي الميدان التاريخي أيضا. في حين أن علم الكلام الإسلامي جذب اهتمام الأوروبيين إلى المسائل الخصوصية التي عالجها، والتي تعرفها الغرب اللاتيني بالدرجة الأولى من خلال «دلالة الحائرين» للميموني العبراني(*). وتجدر الإشارة إلى أن أوروبا القرون الوسطى عرفت اللاهوتي الإسلامي أبا حامد الغزالي من خلال مؤلفه «مقاصد الفلاسفة»(**) وهو كتابه الأول في هذا الباب، (حيث تابع فيه

(*) وهو موسى بن ميمون (Ben Maimon: ١١٣٥-١٢٠٤م): يُعد أعظم فلاسفة اليهود في دائرة الثقافة الإسلامية وفي القرون الوسطى وفي أوروبا. ويعرفه العرب باسم أبي عمران عبيدالله بن ميمون، واشتهر عند اللاتين باسم الميموني Maimonides. وكان عالما بشريعة اليهود، ويعد من أحبارهم، برع في صناعة الطب، وتفنن في العلوم وله معرفة جيدة في الفلسفة. وقيل إنه أسلم في المغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه، ثم لما اتجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاطها ارتد. أما مصنفه الأشهر على الإطلاق فهو «دلالة الحائرين»، الذي كتبه باللغة العربية بالحروف العبرية، رغبة منه في أن ينتشر بين جماهير اليهود في البلاد العربية دون العرب، ولأنه خشي أن يثير بعض ماجاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه، فيتناولوا تعمياته بالرد الواجب، خاصة أنه لم يتوخ فيه الموضوعية ولم يقدم الحجج والبراهين على أطروحاته. وكتابه هذا خليط من مقولات أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين صبغها بصبغته الخاصة ووجهها وجهة يهودية. وعده اليهود في غاية الجرأة، لكونه اقتحم المسائل الوجودية الكبرى اقتحاما عنيفا، واستطاع أن يخرج منها (هذا إذا كان قد خرج منها فعلا ((المترجم)) موفقا بين الدين والفلسفة مرة، أو مرجحا الدين مرة، أو الفلسفة أخرى. وانقسم الناس إزاءه قسمين. وقد ذهب إلى تأويل نصوص التوراة على الطريقة الفلسفية، الأمر الذي جعل رؤساء اليهود في برشلونة يعلنون سنة ١٣٠٥م لعنة الحرمان على كل من يدرس الفلسفة قبل بلوغ سن الخامسة والعشرين. ويقول إسرائيل ولفنسون: إنه لم يحدث أن كان لكتاب عبري مثل هذا التأثير بعد التوراة والتلمود. ولهذا أصبح «دلالة الحائرين» عماد الاسترشاد لكل يهودي يدرس كتب الدين والفلسفة وفقه الشريعة. (لمزيد من التفصيلات: انظر د. عبدالمنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، بيروت، دار المسيرة، ١٩٨٠، ص٣٦-١٤٠. (المترجم)

(**) درس الغزالي (١٠٥٩-١١١١م) كتب الفلاسفة ـ لاسيما أرسطو والفارابي وابن سينا ـ ثم ألف كتابه «مقاصد الفلاسفة»، الذي يلخص فيه مسائل الفلسفة دون التعرض لنقدها، مرجئا ذلك النقد إلى كتب تالية، كان أهمها في هذا الصدد كتاب «تهافت الفلاسفة» (المترجم).

عمليا النظام الأرسطي كما تجلى عند ابـن سينا)، والمُمهّدِ لعمله الأشهر في مجال الهجوم على الفلسفة وفلاسفة المشرق ـ «تهافت الفلاسفة»(*)، الذي ألفه بهدف إظهار التهـافت والتناقض الداخلي في آراء ونظـريات ومبادىء الفلاسفة في محيطه وفي عصره.

ومن الطريـف أن كتاب الغزالي «مقاصـد الفلاسفة» ذاته، الـذي ترجمه في القرن الثـاني عشر للميلاد دومنجو جنديسـالين، أصبح في أوروبا واحـدا من الكتب المدرسية الأرسطية الشهيرة. وأمـا مؤلفه (الغزالي) ـ وهو النـاقد المبدئي للفلاسفة العرب ـ فقد اشتهر بالنسبة للأوروبيين (مع استثناءات قليلة) كتابع وفيّ لأرسطو(٥٢).

إن العمـل الانتقـائي في إنجـازات المترجمين الأوروبيين، يذكـرنـا بعمليـة مشابهة جرت في ظـل دولة الخلافة العربية ــ الإسلامية ما بين القـرنين التاسع والعـاشر للميلاد، عنـدما ركـز السريـان والعرب جهـودهم لترجمة المؤلفـات الفلسفية والعلوم الطبيعيـة القديمة، وأهملوا، بشكل عـام ودون انتباه منهم، ترجمة الشعر الإغريقي، والآداب، وعلم التأريخ.

(*) في «تهافت الفـلاسفة» استعرض الغـزالي مختلف التيارات في ثقـافة عصره ومنطقته، وهـي «وفق تصنيفـه» أربعة اتجاهـات تتمثل في جماعـات أربع: جماعـة المتكلمين وجماعة البـاطنية وجماعـة الفلاسفة ثم جماعة المتصوفة، ونظر الغزالي في موقف كل من هؤلاء، فوجد المتكلمين يؤدون مهمة الدفاع عـن العقيدة، لكنهم كانوا يبنون دفـاعهم على أساس التـسليم أولا بالوحـي المنزل، وهو دفاع إن أقنـع المؤمن فهو لا يقنـع غير المؤمن. وأما البـاطنية فيـأخذ عليهم قـولهم إنهم يقتبسون علمهم مـن الإمام المعصوم، أي أن كل مـايعرضونـه مستند إلى النقل عن معلمهـم لا إلى حجة مقنعة. وأما الفلسفة فعلى الرغـم مما كان لها من فضل في تنوير الناس بعلـوم برهانية لا سبيل إلى الشك فيها، كالرياضيات والفلك والطبيعيات في بعض جوانبها التي لا تخالف الدين، فإنها في سائر بحـوثها قد تتعـرض للتناقض وفساد الـرأي، وأهم المسائل التـي عني الغزالي بـإبطال رأي الفلاسفـة فيها ثلاث، هـي: نظريـة قدم العالم، والقـول بأن الله يعلـم الكليات وحـدها دون الجزئيـات، وإنكار بعـث الأجساد على أسـاس قولهم بـأن الأرواح وحدهـا التي لا يجوز عليهـا الفناء. ورأيه الأساسي أنه لا يصح قياس خلق الله للكون على العلاقة السببية في ظواهر الطبيعة وحوادثها. وهكذا يستدل الغزالي على وجود الله القادر على كل شيء بالحدس، أي بالذوق طبقا لرأي المتصوفة. وهو ماعالجه مفصلا في كتابه الأكبر «إحياء علوم الدين» (المترجم).

وهناك ملمح مشترك أيضـا فيما يخص النشاط في ميدان الترجمة (الجاري في ظـل الثقافتين العـربية ــ الإسلاميـة والأوروبية)، يتمثـل في الجهود الجماعيـة للترجمة، حيث كان يقوم بها ـ كقاعدة عامة ـ اختصاصيان أو ثلاثة. وفي دولة الخلافة العربية ــ الإسلامية كان المترجم، الذي لا يتقن العـربية بصورة جيدة لكنه مـاهر وخبير في اليونانيـة أو السريانية، كـان يطلب المساعدة مـن عالم، يتقن اللغة العـربية وأساليب التعبير فيهـا ونحوها وصرفها، وفي الـوقت نفسه يملك معـرفة جيـدة في مسائل الفلسفة أيضـا. أما العـالِم الأوروبي، فقد لجأ بدوره إلى طلب العون من العربي أو العبري، اللذين كانا يترجمان حرفيا (كلمة كلمة) النص من العـربية إلى اللغة القشتالية أو إلى لغة محليـة أخرى، وبعدئذ يُستنسخ العمل ويعاد ضبطه وتحريره باللغة اللاتينية.

وبهذا الشكـل، فإن مصنفـات المؤلفين القـدامـى رجعت إلى أوروبـا عبر لغتين وأحيانا عبر ثلاث لغات. وطبيعـي، أن هذه الترجمات كانت في أغلب الأحيان غير مكتملة، بل كانت في بعض الأحيان ترجمات غامضة ومبهمة.

في إسبانيـا بدأت بـالظهور تـرجمات منظمة ودوريـة من العـربية بـدءاً من النصف الأول للقرن الميلادي الثاني عشر، وقـد قام بهذه المبادرة مطران طليطلة الإسبانيـة «رايموند». وفي طليطلة هـذه اشتغل مترجمون مهرة، مثـل دومنجو جنـديسـالين، ابـن داوُد (يهودي تحول إلى المسيحيـة)، جيراردو داكـريمـونـا (الكريموني)، ألفريد الإنكليزي، يوحنـا الإسباني الذي يختلط اسمه عادة مع يوحنـا الطليطلي، أو مع يـوحنا السيفيلي (نسبة إلى سيفيـلا مدينـة ومنطقة في إقليم الأندلس بإسبانيا/ المترجم).

إلى أن استيقظ الاهتمام الواسع بأعمال أرسطـو، كان الطلب الأكبر عند الأوروبيين يتركز بـاتجاه الحصول على ترجمة لمؤلفـات الفلاسفة العـرب ومن سار على نهجهم من الأوروبيين. وضمن هذا الاهتمام ترجم يوحنا الإسباني مؤلفات ابن سينا في المنطق، وفي الفيزيـاء (الفيزيقا)، وفي الميتافيزيقا وفي

مسائل النفس. ومن عام ١١٨٠م صُنِّفت في أوروبا أول مجموعة لاتينية لمؤلفات ابن سينا «Sufficientia»، ضمت عددا من الرسائل من كتاب «الشفا»(*). وتبعها ترجمة «للقانون في الطب»، الذي لعب إلى جانب كتاب «الأسس» لأبي بكر الرازي، وما وصل عن طريق العرب من مؤلفات جالينوس تأثيرا هائلا في تطور الطب في أوروبا. وقام دومنجو جنديسالين بالاشتراك مع يوحنا الإسباني وسليمان اليهودي بترجمة مؤلفات الغزالي وابن جبريل (Ibn Gabirol)(**). أما جيرارد الكريموني (جيراردو داكريمونا)(***) فقد عرّف الأوروبيين من خلال ترجماته على رسائل الكندي حول «العقل»، وقد يكون هو الذي ترجم أيضا مؤلفات الفارابي، التي تدور حول المسألة ذاتها(٥٣).

وقد جرى نشاط فعال في مجال الترجمة بموازاة ماكان في طليطلة في الميدان نفسه في مدن كثيرة من شبه الجزيرة الإيبيرية(****). وبعد مدة ليست

(*) «الشفا»: من أجلّ كتب ابن سينا الفلسفية. وهو أشبه بموسوعة ألفها للعامة من المهتمين بالفلسفة. وهو كتاب حسن التبويب ـ كما أجمع الدارسون ـ يشمل أربعة أقسام: المنطق، الرياضيات، الطبيعيات، الإلهيات. (المترجم)

(**) ابن جبريل (نحو ١٠٢١-١٠٧٠م): هو سليمان بن جبريل، ويعرفه اللاتين باسم «ابن جبرول» (Avicebrol)، يهودي من دائرة الثقافة الإسلامية، ولد في ملقة وعاش في سراقوسة. تعكس فلسفته كثيرا من الآراء المطروحة في فلسفة إخوان الصفا. كتابه الرئيس «ينبوع الحياة» (Fonsvitae) وضعه بالعربية وضاعت نسخته الأصلية ولم تحفظ إلا النسخة اللاتينية، في فلسفته يجعل انبثاق العالم من الله حسب مبدأ ثنائية المادة والصورة، التي تشمل الكائنات كلها وتتكرر في جميع درجات العام والخاص، وتسير من أعلى إلى أسفل لتشمل سلم الموجودات كلها، فكأن هناك ثنائية في الله هي إرادته وفعله. (انظر: د. عبدالمنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص٢٧-٢٨). (المترجم)

(***) جيرارد الكريموني أو جيراردو داكريمونا (١١١٤-١١٨٧م): من أقدم المستشرقين. أقام في طليطلة فدرس فيها العربية والعلوم. نقل إلى اللاتينية فلسفة الكندي، «والمجسطي» لبطليموس وغيرها. (المترجم)

(****) إيبيريا Ibérie: اسم أطلق على شبه جزيرة إسبانيا والبرتغال. والإيبيريون شعب كان يقطن شبه جزيرة إيبيريا واستوطن حيناً بلاد الغال وسواحل إيطاليا الشمالية. وقد أطلق العرب اسم «الأندلس» على شبه جزيرة إيبيريا بعد أن دخلوها. وبعد انحسار الحكم العربي في مملكة غرناطة (١٢٣٦-١٤٩٢م) عرفت بالأندلس في المعنى المحصور. والأندلس اليوم ولاية في إسبانيا الجنوبية تتألف من ثماني مناطق. (المترجم)

طويلة، أي في النصف الثاني من القرن الثاني عشر للميلاد انضمت صقلية[*] إلى هذا الجهد، حيث تألفت هيئة أو مؤسسة للمترجمين في بالرمو (بلرما)[**]. فإليها (إلى بالرمو) قدم من طليطلة ميخائيل (ميكيل) سكوت[***]، الذي اشتهر بترجمته أعمال أرسطو، وكذلك كمُنَجِّم رسمي في بلاط فريديريك الثاني، الذي كان بدوره مؤيدا لتوجهات الفلسفة الإسلامية. ومع الزمن نسجت حول اسم هذا المترجم المشتغل بالتنجيم وقضايا الفلك حكايات وقصص وأساطير كثيرة، أضفت عليه قوة سحرية غير عادية[٥٤]. وربما كانت تلك الحكايات المضخمة هي التي حفزت دانتي لوضع اسم ميخائيل سكوت مع من وضعهم في بطن الوادي الرابع من الحلقة الرابعة من جهنم[٥٥][****].

والواقع أنه في كثير من الحالات، وبفضل امتلاك الأوروبيين العلوم والمعارف العربية ـ الإسلامية ـ خصوصا في القرن الثاني عشر للميلاد ـ حصل تقارب مهم بين اللاهوت والطبيعيات والميتافيزيقا. ومن هنا فلم تكن مصادفة اقتران المؤلفات الأصلية ـ الأولى في الميتافيزيقا بأسماء المترجمين

(*) صقلية (Sicilia): جزيرة إيطالية في البحر المتوسط. قاعدتها باليرمو. أهم مدنها كاتانيا، مسّينا، تراباني، استعمرها الفينيقيون واليونان فأسسوا فيها المدن التجارية الزاهرة. دخلها العرب بقيادة زيادة الله الأغلبي سنة ٨٢٧م ثم النورمان. وفيها آثار عربية عديدة. (المترجم)

(**) بالرمو (بلرما) (Palermo) المدينة الرئيسة والمرفأ في صقلية الإيطالية. كانت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد المقر الرئيسي لملوك صقلية (المترجم).

(***) ميخائيل (ميكيل) سكوت Michel Scott (١١٩٠-١٢٥٠م): مستشرق اسكتلندي. درس في أكسفورد وباريس وأقام في طليطلة وبالرمو (بلرما، بلرمو). عاش بعض الوقت في بلاط الإمبراطور فريدريك الثاني في نابولي، حيث اشتهر بتبحره في الفلسفة والفلك والسحر والتنجيم. له «خلاصة الفلسفة» لابن سينا، و«ترجمات لشروح ابن رشد على أرسطو». (المترجم)

(****) في «الكوميديا الإلهية ـ الجحيم»، في الأنشودة العشرين، صنف دانتي العرافين والسحرة والمنجمين، مثل العرافة مانتو وأوريبيلوس العراف والساحر اليوناني وجويدو بوناتي المنجم والفلكي، وميخائيل سكوت، الذي قال عنه في البيت ١١٥ من هذه الأنشودة: «وذلك الآخر الذي يبدو في الجنبين شديد الهزال، كان ميكيل سكوت، الذي عرف حقاً ألاعيب الخدع السحرية». (انظر: دانتي أليجييري، الكوميديا الإلهية ـ الجحيم، ترجمة حسن عثمان، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٥٥، ص٢٨٦-٢٩٤). (المترجم)

المشاهير. حيث قام المترجم دومنجو جنديسالين (D. Gundissalin) مثلا بوضع رسالة «في تصنيف الفلسفة» أو تقسيمها وتفريعها بعنوان«De divisione philosophie» وهي نوع من «المدخل إلى الفلسفة»، تشتمل على تقسيم العلوم وتصنيفها، لاسيما الفروع الرباعية الدقيقة (علم الحساب، الفلك، الهندسة، الموسيقى)بالدرجة الأولى، مضيفا إليها الفيزياء، الميتافيزيقا، النفس، السياسة والاقتصاد[٥٦].

أما المدرسة الشارترية فقامت هي الأخرى بمجهود لا بأس به في تنسيق المصادر المسيحية مع المصادر القديمة والعربية. وهي مدرسة مستنيرة تأسست في عام ٩٩٠م على يد العالم الأسقف فولبير، حيث أصبحت الشارترية في القرن الثاني عشر منارة «للنهضة الفرنسية». ويغلب عليها الطابع الفلسفي، الساعي إلى التوفيق بين المصادر المسيحية، والمصادر القديمة (الوثنية بعامة واليونانية منها بخاصة) والمصادر العربية، وكانت متأثرة في كثير من توجهاتها وأطروحاتها بالفكر العربي ـ الإسلامي ذي النزعة الهلنستية[*]، والمتجه عموما نحو التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، والموسوعية العلمية، إضافة إلى الاهتمام العالي بالمعارف في شتى فروع العلوم الطبيعية. وقد انتمى إلى هذه المدرسة العلمية الكلامي الشهير أديلارد باتسكي، الذي تجول في صقلية، وشمال أفريقيا، وسوريا، ودرس اللغة العربية ثم ترجم مجموعة من المؤلفات والرسائل في هندسة إقليدس وفي الفلك (عند الخوارزمي)، وكذلك رسائل جابر بن حيان في الكيمياء[٥٧].

وللحقيقة، فإن الغرب اللاتيني اقتبس من المؤلفين المسلمين العناصر الأرسطية ذات التوجهات الأفلاطونية الجديدة أولا، وفي مؤلفات الفارابي، وابن سينا، والغزالي لفتت أنظارهم (أنظار الأوروبيين) نظرية «الفيض»،

(*) الهلنستية في الثقافة والمعرفة والفكر، هي نزعة تهدف إلى التوفيق والمزج بين الثقافة اليونانية والثقافات الشرقية في مناطق حوض البحر المتوسط. (المترجم)

وفلسفة «تراتب العقول الكونية» وتـدرجها، وارتباطها «بالعقل الفعال»(*)، المرتبط بدوره بالعقل الكلي.

وفي هـذا المجال مـن المنـاسب التـذكير بـالـرسالـة الفلسفيـة لدومينجـو (دومنيك) جنديسالين، المعنونة بـ «De Processione mundi» («عن نشوء الكون»)، التـي استند فيها إلى مـؤلفات ابن سينـا وابن جبريل، وحـاول من خـلالها إعطاء تفسير مسيحـي ـ فلسفـي لمشكلة الـوجود والخلـق، وكذلـك رسالته «في النفـس» أو «في الروح» «De anime» وهي تلخيـص لنظريـة ابن سينا في المسألة ذاتها.

ومن النتـائج الأكثر جـلاء ودلالة فيما يتعلـق بانتشـار فلسفة ابـن سينا في أوروبا، يشير الـدارسون إلى ظهـور «الأغسطينية السينـوية». وتعـود بدايـات

(*) تتلخـص فلسفة الفـارابي في «الفيـض» بالقـول: إن معـرفتنا بـالله عن طـريـق الاستدلال مـن الموجودات التي «صدرت» عنه أوثق من معرفتنا بـه معرفة مباشرة، فمن الواحد الأعظم «يصدر» العالم، وذلك حين يتعقل هذا الواحد (الله) ذاته. فالأصل ـ إذن ـ هو علم الله لا إرادته، فعند اللـه منذ الأزل صـور الأشياء ومثلهـا، وعن اللـه «يفيـض» منذ الأزل وجـود ثان هـو مايسمـى «بالعقـل الأول» وهو العقـل الذي يحرك الفلـك الأكبر. وتقودنا هـذه النظريـة إلى نظريـة تتبعها منطقيا، أي نظرية «تراتب العقول الكـونية». حيث إنه بعد «العقل الأول» (محرك الفلك الأكبر) تأتي عقول ثمانية يختلف بعضها عن بعض، برغم أن كلا منها كامل في ذاته، وهذه العقول الثمانية التي نيطـت بها الأجرام السماوية، تضاف إلى «العقـل الأول» فتصبح العقول تسعة، وهـي كلها تؤلف المرتبة الثانية من مراتب الوجـود، وفي المرتبة الثالثة يجيء «العقل الفعال» الذي يكون حلقة الاتصال بين العالم العلوي والعالم السفلي، وفي المرتبة الرابعة تأتي النفس وهذا العقل الفعال وهذه النفس من شأنها أن يتكثـرا في أفراد البشر، فيكون منهما بمقدار ماهنالـك من بني الإنسان، وفي المرتبة الخامسـة من مراتب الـوجود توجـد الصورة وفي السـادسـة توجد المادة، ومن هـاتين تتكون الأشياء، إذ إن كـل شيء قوامه صـورة، ومادة. وبهذه المراتـب الست تنتهي سلسلـة الموجودات التي ليست ذواتها أجساما، مع ملاحظة أن المراتب الثلاث الأولى كائنات ليست أجساما ولا هي تحل في أجسام، وأن المراتب الثلاث الأخيرة تلابس الأجسام وإن لم تكن في ذاتها أجساما.
أما الأجسـام فهي ستة أجنـاس: الأجسام السماوية، والحيوان النـاطق، والحيوان غير النـاطق، وأجسام النبات، والمعادن، والعناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار).
وقد تأثرت هذه الفلسفـة مباشرة بالأفلاطونية الجديدة في كون العـالم يجيء «صدوراً» عن الله في صورة «فيض»، فمـرتبة تفيض عن المرتبـة الأعلى منها وهكذا حتى نصـل إلى أدنى المراتب (انظر: الموسـوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد الصادق، مراجعة وإشراف الدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣، ص٢٠٧-٢١٠. (المترجم)

تكون هـذا التيار الفلسفـي ـ المسيحي إلى القـرن الثاني عشر للميـلاد، حيث نشرت مجمـوعـة مـن الـرسـائل والمؤلفـات، الهادفـة إلى التـوفيـق بين أفكـار الأفـلاطونيـة الجديدة (في فلسفـة ابن سينـا) والعقائد والنظـريات المسيحيـة السـابقـة ذات الاتجاه الأفـلاطـوني، كما تجلـت عنـد القـديـس أوغسطين، ديونيسيـوس الأريوفـاجي (الأريوبـاجي) ــ المزيف(*)، ويـوحنـا سكـوت أوريجينا(٥٨)(**).

وقد وجد بعض الباحثين المعاصرين في أنوارية روجربيكون(***)، لاسيما في نظريته حول السلطة البابوية، وفي مجموعـة من أطروحاته السياسية تجديداً لأفكار ابن سينا والفارابي في ميدان السياسة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم(٥٩).

وبصورة عامـة يمكن الجزم بأن القرون الوسطـى تدين للثقافـة العربية الإسلامية في تعرف كثير من مؤلفـات الفيلسوف اليوناني أرسطو. وبفضل ترجمات العرب وشروحاتهم الفنيـة ـ المبدعة على مؤلفات أرسطـو، ومتابعة الغـربيين لهم في هذا المنحـى، دخلت الفلسفـة الأرسطية في بـداية القـرن

(*) ديونيسيـوس الأريوفاجـي (الأريوباجـي): أحد أساقفـة أثينا (في القرن الميـلادي الأول). عضو المحكمة العليا في أثينا. انتحل اسمه كاتب عاش في القرن الخامس للميلاد، قد يكون ساويُرس الأنطاكي، ونشر مجموعة من أربـع دراسات («في الأسماء الإلهية»، و«في الترتيب الهرمي الإلهي»، و«في الترتيب الهرمـي الكنسـي»، و«اللاهـوت الصوفي») وعشر رسائل ظلـت لفترة طويلـة تعُزى إليه، غير أن الباحثين اكتشفـوا فيها بعد أنها مزورة، ولهذا صاروا ينعتونها بـ «رسـائل ديونيسيوس الأريوفاجي المزيفـة». ويهمنا أن نشير هنا إلى تأثر كاتبهـا الشديد بالأفلاطونيـة الجديدة، حيث ترى أن مـركز الوجود كلـه هو الربوبيـة الإلهية التي لا يمكـن إدراكها، والتي تشع منهـا في جميع الاتجاهـات والأنحاء، «فيـوض» النـور الإلهي، التي تخبـو تـدريجيا مـارة بعـالم الملائكة ومملكـة الكنيسة، إلى أن تهبط إلى الناس العاديين والأشياء المألوفة. (المترجم)

(**) يوحنا سكـوت أوريجينا (أوريجينـوس) (حوالي ٨١٠-٨٧٧م) ــ فيلسوف مـدرسي (سكولاتي) إيرلنـدي، من مـؤسسي الواقعية في القـرون الوسطـى ـ مؤلفـه الأساسي: «في قسمـة الطبيعة». (المترجم)

(***) روجو بيكون: (حوالي ١٢١٤- حوالي ١٢٩٢م): مفكر وعالم طبيعة إنجليزي، رأى في العلم الجديد منهجا مـلائما للبحث، ويتمثل في تطبيق الطرائق الفنيـة الرياضية والتجـريبية في دراسة الفلسفة واللاهوت، طالبا بإصلاح تدريـس الفلسفة المسيحية. أهم مؤلفاته «الكتاب الكبير»، «الكتاب الصغير» و«الكتاب الثالث». (المترجم)

الثالث عشر للميلاد إلى مناهج جامعتي باريس وأكسفورد. وبسبب تبني ألبرت الكبير(*) وتوما الأكويني(**) كثيراً من مبادىء وعموميات الفلسفة الأرضية توطدت أركانها بشكل راسخ في اللاهوت الكاثوليكي بدءاً من النصف الثاني من القرن الثالث عشر للميلاد، إلى حد أن الكنيسة أصدرت قرارا في القرن الرابع عشر للميلاد يلزم المرشحين لنيل درجة الماجستير في الفنون معرفة مؤلفات أرسطو والنجاح بها. وهذا انقلاب حقيقي، إذ إن الأرسطية كانت قد تعرضت للقمع والمنع مرات كثيرة في باريس وفي غيرها من الحواضر الأوروبية الكبرى ومن طرف الكنيسة الكاثوليكية بالذات. والحقيقة الموضوعية تستوجب القول إن نفوذ أرسطو المتعاظم بدءاً من النصف الثاني من القرن الثالث عشر للميلاد في علم الكلام المسيحي الأوروبي، إنما جاء بفضل الشعبية الهائلة لمؤلفات الفيلسوف العربي القرطبي ابن رشد (Averroes).

وقد اكتسب ابن رشد شهرته (في أوروبا)بالدرجة الأولى بسبب شروحاته الواسعة والعميقة على مؤلفات أرسطو، الأمر الذي جعل دانتي يقول عنه في «الكوميديا الإلهية» (الجحيم ـ الأنشودة الرابعة): «ابن رشد الذي صنع التفسير الكبير»[٦٠]. وبذلك ارتبطت باسمه تيارات ونزعات فلسفية عريضة

(*)ألبرت الكبير (١٢٠٦-١٢٨٠م): مفكر لاهوتي إيطالي انضم إلى الدومينيكان وصار فيما بعد أسقف راتسبون، توفي في باريس، . كتب عن أرسطو بكثير من التعاطف. تزعم مع تلميذه توما الإكويني الحركة التي أقامت في المسيحية أرسطوطالية جديدة. كان متأثرا بابن سينا وميالا إلى الأفلاطونية الجديدة. من مؤلفاته الأساسية: «خلاصة اللاهوت»، و«في علل العالم وكونه». (المترجم)

(**) توما (توماس) الأكويني: (حوالي ١٢٢٥-١٢٧٤). فيلسوف ولاهوتي إيطالي، أعلن قديسا في عام ١٣٢٣ . درس على ألبرت الكبير بكولونيا وباريس، كما عمل مستشارا للبلاط البابوي. تحتوي قائمة مؤلفاته على ثمانية وتسعين كتابا، أشهرها: «الرد على الخوارج»، و«الخلاصة اللاهوتية»، وشروحات كثيرة على مؤلفات أرسطو. كان فيلسوفا عقليا بالمعنى الكامل، وقديسا يعشق الله، وحاول التوفيق بين الأمرين رحب بفلسفة أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية، وفي الوقت نفسه رغب عن الأفلاطونية الجديدة. (المترجم)

أطلق عليها في أوروبا اسم «الرشدية اللاتينية»(*) التي تنضوي تحت ثلاث أطروحات ونظريات عامة، وهي: ١- مسألة قدم العالم، التي ترفض مبدأ فعل الخلق الإلهي للكون، وتتقبل وجود الإله في سياق المتسبب الأول أو المحرك الأول للوجود، ٢- نظرية العقل الفعال، التي نفت الخلق ونفت أيضا عدم فناء النفس البشرية، ورأت في هذا المنحى أن عملية المعرفة والإدراك ليست إلا اتصالا وتواصلا من طرف العقول الفردية السلبية (غير الفعالة) بالعقل الكوني الأعظم، ٣- إشكالية علاقة الإيمان بالمعرفة أو الوحي بالعقل، والتي عالجها الرشديون اللاتينيون وفق فهم آخر، مغاير لرأي ابن رشد ذاته إلى حد معين. حيث نجد أن سيجر البرابانتي(**)، الذي حاول أن يبرهن على عدم ارتباط الحقائق والمعارف الفلسفية باللاهوت، يؤكد بصورة جلية، أن نتائج المعرفة العقلية (مهما كنت مصادرها) يمكن أن تصبح مناقضة لتعلميات الوحي والحدوس الإيمانية. في حين أن توما الأكويني، وفي معارضته النقدية لوجهة النظر هذه، برهن على أن حقائق الإيمان يمكن أن تكون فوق مستوى الإدراك العقلي، ولكنها ليست مناقضة للعقل. والواقع أن ابن رشد لم يطرح المشكلة بهذا الاتجاه، إنه حاول التوفيق ـ كما قلنا من قبل ـ بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية (الوحي والإيمان) ولو على حساب الأخيرة، أي أنه قرأ الدين في ضوء العقل وليس العكس. ومن أهم كتب ابن رشد التي خصصها لمناقشة مشكلة التقريب بين الشريعة والحكمة (الفلسفة) كتابه «فصل المقال في ما بين

(*) كنا قد أبدينا ملاحظاتنا على «الرشدية اللاتينية» وبعض المغالطات المنسوبة إلى ابن رشد خطأ في هامش سابق من هذه الدراسة، فنأمل العودة إليه (المترجم).

(**) سيجر البرابانتي (سيجيه البرابانتي كما يرسم اسمه في بعض المراجع أحيانا) (حوالي ١٢٣٥ -حوالي ١٢٨٢م): فيلسوف فرنسي كان مع بوئيوس (بويس) الداشي وبرنييه من نيفل، ممن يعدون روادا لما يسمى بـ «الرشديين اللاتينيين». وهو الذي ارتبطت باسمه نظرية «الحقيقة المزدوجة»، التي أساءت كثيرا لابن رشد في الغرب المسيحي، إلى درجة التعارض المباشر مع العقائد المسيحية في الخلق وفي الروح وفي العناية الإلهية. الأمر الذي دفع المتشددين إلى إدانة هذه النزعات والتأويلات. ولقد قيل إن سيجر قد اغتاله مساعده الخاص ربما تحت تأثير تلك الإدانات والمواجهات الحامية مع الكنيسة ورجال الدين. (المترجم)

الحكمة والشريعة من اتصـال»، وكتابه «الكشف عن مناهـج الأدلة في عقائد الملـة»، وهما يشتمـلان على بسط صريـح وواضـح لمذهبـه في هذه المسـألـة. والحقيقة أنه يلزم عن مذهبـه في الصلة بين الفلسفة والشريعة أن القول الفصل في كل المسائل التي يُشكلُ فيها الأمر أو تصطدم فيها الشريعة بالفلسفة، يبقى للفلسفـة وأصحـابها، وأن العقـل هـو رائد الإنسـان وهـاديـه في بحثـه عـن المعارف، حتى الإلهي منهـا، ودور الدين في هذا السياق دور احتياطـي بديل للفلسفة، التي تـوجب عليها إعطاء تصـورات عامة غير متداولـة، ولم تسلط أضواء الحقيقة عليها من قبل[٦١]. ولا يبقى إلا القول إن ابن رشد كان شديد الإعجاب برأي الفلاسفة، وعلى رأسهم أرسطـو طبعا، ولهذا كان يعتقد بأنهم (أي الفـلاسفـة) لا يمكـن أن يخطئـوا، حتـى وإن أدى بـه هـذا الموقـف إلى الاصطدام والخروج عن المعطيات الدينية المتواضع عليها في عصره[*].

وقـد تصدى لـدحض الـرشديـة في الغـرب كل مـن ألبرت الكبير، وتومـا الأكـويني، وريمـوند لـول[**]. بل إن الكنيسـة أدانت أكثـر من مـرة آراء الرشـديين. أما ابن رشـد ذاته فبعـد أن كان لقبه في أوروبـا «الشارح الكبير»، و«صانع التفسير الكبير»... الـخ، أصبح الآن يطلق عليه صفـة «الملعون»، ولقب «الصخاب الحقود»، و«العربي الكافر»[٦٢].

(*) هذا الرأي سبق أن أطلقه المستشرق الهولندي المعروف دي بور (١٨٦٦-١٩٤٢) حينما قال: كان ابـن رشـد يـرى أن أرسطو هـو الإنسان الأكمـل والمفكـر الأعظم، الـذي وصل إلى الحق الـذي لايشوبه بـاطل. حتى لو كشفت أشياء جـديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك مـن هذا الحكم شيئا». (انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تـرجمة محمد عبدالهادي أبوريدة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧، ص٤). (المترجم).

(**) ريمونـد لـول: راهب فرنسيسـكاني، رسم مطرانـا لطليطلة في السنة نفسـها التي ولد فيهـا ابن رشد في قرطبة (١٢٢٦م). أسـس معهدا لنقل العلوم العربية إلى الـلاتينية بطريقة منظمة، حيـث ترجم الموسوعات العلمية والفلسفية العربية الشهيرة آنذاك، ويقول الدكتور محمد ياسين عريبي إن مدرسة المطران ريمونـد كانت الدافع الأول لظهور مـدارس اللغة العربية للمبشرين وإدخال اللغـة العربية بـالجامعات الأوروبيـة، التي ظهـرت بسببها مـدارس الاستشراق منـذ بدايـة القرن الـسـادس عشر (الدكتور محمد يـاسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العـربي: نقد العقل التاريخي، ج١، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ط١، ١٩٩١، ص١٤٩). (المترجم)

وإذا كان الاتجاه الوحيد المسيطر في علم الكلام المسيحي الأوروبي حتى القرن الثاني عشر يتمثل في الأغسطينية، فإن القرن الثالث عشر للميلاد شهد نشوء أربع مدارس لاهوتيه أساسية، يغلب عليها جميعا أسلوب التفلسف، المتأثر بصورة أو بأخرى بالتراث الفلسفي اليوناني ـ العربي. ويأتي في مقدمة هذه المدارس أغسطينية الفرنسيسكان(*)، التي تابعت تقاليد الأغسطينية ـ الرشدية في القرن الثاني عشر للميلاد، والتي بلغت أوج ازدهارها في مؤلفات بونافنتورا(**)، ثم المدرسة الأرسطية الدومينيكانية(***)، والتي يعد توما الأكويني الشخصية الأكثر ريادية وانتشارا وتأثيرا بين أتباعها، والمدرسة الثالثة هي الرشدية اللاتينية وعلى رأسها سيجر البرابانتي (سيغير دي

(*) الفرنسيسكان: وهم أتباع القديس فرنسيس الأسيزي (١١٨٢-١٢٢٦م)، من أكبر قديسي المسيحية، إيطالي الجنسية. التفت حوله جماعة من تلاميذه، فذهبوا إلى روما وسمح لهم البابا بتكوين جماعة من الرهبان، وسرعان ما انتشرت هذه الرهبنة في إيطاليا وخارجها تحت اسم «رهبنة الفرنسيسكان». وتنقسم هذه الجماعة الرهبانية إلى ثلاث طوائف: ١- الرهبان الصغار وهم من أكبرها عددا، ٢- الكبوشيون ٣- الديريون. ويتمسك الفرنسيسكان منذ البداية بحياة الفقر المدقع، ولم يسمحوا لأنفسهم بامتلاك شيء مطلقا، ثم تهاونوا تدريجيا. وقد شاء بعض المصلحين أن يعودوا بهم إلى الوضع الأول. ومن هنا نشأت طوائفهم المختلفة. كانت لهم في القرون الوسطى حركة علمية مرموقة. وقد استشهد منهم كثيرون في الدعوة إلى الطهرية المسيحية. (المترجم)

(**) بونافنتورا، جيوفاني دي فيدانزا (١٢٢١-١٢٧٤م): ولد في إيطاليا، وانضم إلى سلك الرهبنة الفرنسيسكاني، ودرس على الإسكندر الهاليسي بباريس، وتولى فيما بعد الكرسي الفرنسيسكاني للاهوت. وقد رسم قديسا في عام ١٢٥٢م. مبادئه الفلسفية طرحها في شرحه على «أحكام» بطرس اللومباردي، وفي رسالتيه القصيرتين، وهما: رسالته في «سبيل النفس إلى الله» ورسالته في «إرجاع الفنون إلى اللاهوت». في كتاباته نجد عرضا متقنا للدعاوى الأوغسطينية النموذجية فيما يتعلق بمعرفة الإنسان بالله، والعلل المولدة لمعلولاتها، والنظرية الإشراقية في المعرفة. وفي نظره كل تأمل صحيح هو بحث عن الله. (المترجم)

(***) الدومينيكان: جماعة من رهبان الكاثوليك، أسسها القديس الإسباني دومنيك (١١٧٠-١٢٢١م) في عام١٢١٦م. واسمها الرسمي «جماعة الوعاظ». بدأت بوعظها في جنوب فرنسا لهدي الألبين (الألبيجيين)، ثم انتشرت في أنحاء البلاد كافة قبل وفاة مؤسسها دومنيك. حياة الراهب فيها مكرسة للدراسة والصلاة والوعظ، ولها معاهد علمية خاصة لتعليم الرهبان. وتدار الرهبانيات هذه بطريقة انتخابية ديمقراطية. وقد كان لها شأن كبير في مجادلات ومناظرات القرون الوسطى. ويعد القديس توما الإكويني أكبر لاهوتي دومينيكاني. وتخصص الدومينيكان في الفلسفة والدراسات اللاهوتية. وهم منتشرون الآن في معظم أنحاء العالم. (المترجم)

برابانت)، وأخيرا المدرسة الأكسفوردية، ممثلة بروجر بيكون وأتباعه، وهي المدرسة التي ركزت اهتمامها الرئيس باتجاه بعث وتشجيع المؤلفات في العلوم الطبيعية، والتي تعود للعلماء القدماء وللعرب بخاصة. وهي المدرسة التي وضعت للمرة الأولى المنهج التجريبي في الفلسفة في مواجهة المنهج السكولائي (المدرسي) التقليدي التأملي[٦٣].

وفي الحديث عن تلك الحقبة، تبقى مسألة إشكالية معقدة دون حل واضح، أو حسم موضوعي يتفق عليه الدارسون والمؤرخون للفكر في العصر الوسيط، ونعني بها التأثير المحتمل (والممكن) للتصوف الإسلامي في تطور فلسفة الزهد والتنسك في أوروبا. وكانت هذه المسألة الإشكالية الشغل الشاغل للمستشرق الإسباني الفذ ميجل أسين بلاثيوس(*)، الذي انطلق من فكرة تفترض وجود علاقات تأثيرية متبادلة بين حركة الرهبنة النسكية في المسيحية ومذاهب التصوف في الإسلام. وبرز ذلك جليا في عدد من مؤلفاته المهمة، مثل: «الغزالي: العقائد، والأخلاق، والزهد» و«ابن مسرة ومدرسته: أصول الفلسفة الإسبانية الإسلامية» و«نفسانية الوجد الصوفي عند صوفيين

(*) ميجيل أسين بلاثيوس (١٨٧١-١٩٤١) مستشرق إسباني ممتاز، ولد في مدينة سرقسطة، عاصمة مقاطعة أرغون، على نهر الإبرو، وعلى بعد ٢٨١كم شرقي مدريد. اهتم بصفة خاصة بالتأثير والتأثيرات المتبادلة بين الأفكار والمفكرين والمذاهب العالمية والديانات التوحيدية (المسيحية والإسلام بشكل خاص). وقد كرس معظم دراساته في ثلاثة من كبار المتكلمين والصوفية المسلمين، وهم: ابن عربي، والغزالي، وابن حزم، وكان له الفضل الريادي في الكشف عن ابن مسرة ومدرسته، وتأثيرها في الفكر الأوروبي عند روجر بيكون وريموند لـوليو (ريموند لولي)، ثم دانتي. ونشر أربع دراسات كبرى عن محيي الدين بن عربي، توجها بكتاب ظهر في سنة١٩٣١ وعنوانه «ابن عربي: حياته ومذهبه» (ترجمة عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي). ونشر عدة دراسات مهمة عن الغزالي وتصوفه، وترجمة لبعض كتبه ولفصول مختارة من بعضها الآخر. وجمع مقالاته المتعلقة بتأثير الإسلام في أوروبا والمسيحية في كتاب بعنوان: «تأثيرات الإسلام» (سنة ١٩٤١).

وكان أسين بلاثيوس بالفعل طوداً شامخاً من أطواد الاستشراق، وبه رسخت أقدام البحث العلمي الممتاز في تاريخ الإسلام الروحي في إسبانيا. (انظر: مقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي لكتاب بلاثيوس «ابن عربي: حياته ومذهبه»، الكويت، وكالة المطبوعات وبيروت، دار القلم، ١٩٧٩، ص٧-٢٠). (المترجم)

مسلميْن كبيريْن: الغزالي ومحيي الدين بن عربي» وغير ذلك. ليكشف ـ وفق فرضيته ـ الأدلة على احتمال تأثير قواعد السلوك في الصوامع والرهبانيات المسيحية في واجبات الصوفي المريد ــ الفقير في التكايا والزوايا (الصوفية) الإسلامية. ويحاول إقامة الحجج المؤيدة لرأيه هذا من مقارنة بعض التراتبيات المتشابهة في المسيحية والإسلام، حيث كان المرشد الروحي للمتصوفة المسلمين يسمى «شيخاً» وهي ترجمة حرفية ـ كما يقول ـ لكلمة Senior أو Presbyterus في الرهبانية المسيحية(٦٤). وفي بحثه الصبور حول التأثيرات الإسلامية في الفكر الأوروبي، وعن اللوامع العبقرية للإبداع الإسلامي ـ الإسباني كتب في سنة ١٩٣٣ بحثا بعنوان: «مفكر مسلم أندلسي يؤثر في القديس يوحنا الصليبي»، وفيه يدرس بالتفصيل مدى تأثير ابن عباد الرندي (المتوفى سنة ١٣٩٠م) في يوحنا الصليبي، المصلح الرهباني وعالم التصوف المسيحي في القرن السادس عشر للميلاد(٦٥).

وفي ٢٦ كانون الثاني (يناير) سنة ١٩١٩ فجر أسين بلاثيوس قنبلة علمية كبرى، عندما تقدم ببحث استهلالي بمناسبة تعيينه عضواً في الأكاديمية الملكية الإسبانية عنوانه: «الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية» (ونشر في مدريد في العام نفسه ـ ١٩١٩). وقد أثار هذا البحث الضخم هزة كبيرة في مختلف الأوساط العلمية في العالم كله، نظراً لخطورة المشكلة التي أثارها وهي ــ تأثر دانتي بالتصويرات الإسلامية للآخرة في رائعته الخالدة: «الكوميديا الإلهية». وجاء نتيجة جهد علمي عظيم وبحوث مضنية دامت لأكثر من عشرين سنة متواصلة. (ومن الجدير بالذكر هنا أن هذه المسألة كانت قد طرحت للمرة الأولى أمام المختصين بالدراسات الدانتية في سنة ١٩٠١ من قبل الفرنسي المتخصص بالإيرانيات إ. بلوشيه في بحثه: «المصادر الشرقية للكوميديا الإلهية»).

وفي سنة ١٩٤٩ استؤنف النقاش مجددا حول هذه المسألة، حيث أصدر إنريكو تشيرولي، المستشرق الإيطالي وسفير بلاده في طهران، كتابا بعنوان

«المعراج ومسألة المصادر العربية ـ الإسبانيـة للكوميديا الإلهية». ولتدعيم رأيه في هذا المجال ضمـن تشيرولي كتابه هذا الترجمة الـلاتينية والفرنسية القـديمة لأحد نماذج المعراج الإسلامي، الذي قـام بترجمته في سنة١٢٦٤م مـن العربية إلى القشتاليـة إبراهيم الحكيـم الطبيب اليهـودي. وبذلك أيـد تشيرولي فكرة بلاثيـوس في احتمال نقل برونيتـو لاتيني لدانتي معلـومات تفصيلية مـن قصة الإسراء والمعراج.

والواقع أن محاولات الكشـف عن الصلة المباشرة بين إبـداع دانتي والتراث الإسلامـي، أسفرت عـن نتائج متضاربـة وقلقة للغايـة. ولكن الجهـد الذي جـرى وانصـب في هذا الاتجاه سـاعـد على كشـف أوجـه وجـوانب جـديـدة للعلاقات والصلات الفكرية المتنوعـة والتناظرات القائمة بين هاتين الثقافتين الـــدينيتين(٦٦). وفي الإصدار الأخير مـن «قراءات دانتية» نوقشـت مشكلة «دانتي والإسلام» في دراسة الباحثة الطاجيكية م. شهيدي(٦٧).

ويهمنا تأكيد ـ مرة أخرى ـ ما سبق أن طرحنا في هذه الدراسة ـ ولو بصورة مـوجزة ـــ مـن أن الأوروبيين بحثوا لـدى المسلمين أولا وقبـل كل شيء، عـن العناصر الثقافية، التي لم تستطع جهودهم الذاتية بلوغها. ومن الواضح، أن ماكـان يعوزهم فعـلا في القرنين الثاني عشر والثالـث عشر للميلاد هو المعـرفة الفلسفية. ففـي ذهن الأوروبي المثقف (في القـرنين الثاني عشر والثـالث عشر للميلاد) صورة راسخـة للمسلمين كأمة متفلسفة بالدرجـة الأولى. وبالنسبة لأبيلار(*) مثلا، فإن كلمة «عربي»، من حيث المعنى الجوهري، معادلة تماما لكلمة «فيلسوف». وقد تخيل ـ بناء على هذه الفرضية ـ أن صراعات الفلاسفة الدائمة مـع المؤسسة الدينية للكنيسـة الأوروبية، يمكن تأصيلهـا وتنظيمها،

(*) أبيـلار، بيتر (حوالي ١٠٧٩-١١٤٢م): راهب وفيلسـوف فرنسي. له مكـانة مرمـوقة في تـاريخ الفلسفة لما له من بـاع طويل في فن الجدل والمناظرة ولمساهمتـه في دراسة مشكلة الكليات. درس المنطق على روسلينوس وهو مـن دعاة المذهب الاسمي. له رسالتـان في المنطق: «في الأجناس»، و«تعليقات على فورفوريوس». (المترجم)

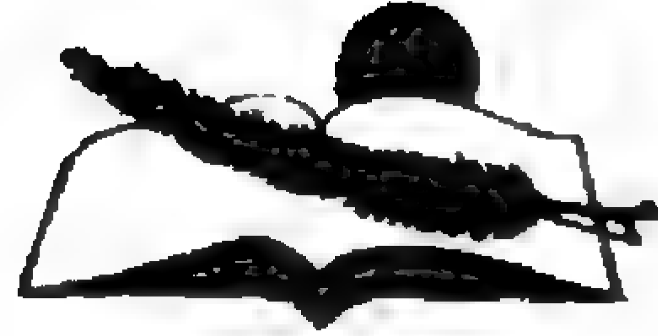
وبالتالي توجيهها، انطلاقا من أي بلد إسلامي. وأنه شخصيا يمكن أن يعمل في هذا البلد (الإسلامي المتفلسف) ولو بقوت يومه فقط، حتى وإن كان وسط «أعداء المسيحيين»، ولكن بشرط أن يتمتع عندهم بوضع رسمي(٦٨). وبعد مرور قرن على أطروحة أبيلار هذه، نشر القديس توما الأكويني كتابه «الرد على الأمم» (أو «الرد على الخوارج» في ترجمات أخرى/ خ. ج)، والذي حدد جزءا منه كمعين للمبشرين والمرسلين، العاملين في أوساط إسلامية. وقد رتب هذا الجزء (المعين في التبشير) وفق حجج وبراهين عقلية ودون اللجوء إلى الاستشهاد بآيات «الكتاب المقدس»(٦٩).

في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ظهرت علامات الابتعاد الثقافي للأوروبيين عن العالم العربي ـ الإسلامي (بالنسبة للانبعاث المؤقت للاهتمام اللاهوتي الغربي إزاء الإسلام في القرن الخامس عشر سيجري الحديث عنه لاحقا). هذا التباعد والانكفاء بين هذين المجالين الثقافيين الكبيرين في العالم (العربي ـ الإسلامي والأوروبي) لم يؤد ـ مع ذلك ـ إلى قطع الاتصالات بين هاتين الثقافتين العالميتين. بل على العكس، فإن الاتصالات الديبلوماسية بينهما أصبحت أكثر تنظيما، والعلاقات التجارية أكثر اتساعا وتنوعا. وحتى في ميدان العلوم الطبيعية، وعلوم الطب، وإلى حد ما في ميدان الفلسفة، استمر الأوروبيون في توجههم نحو المصادر العربية بغية الحصول على المعارف الضرورية التي تلزمهم. ومن النصف الثاني من القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر استؤنفت أعمال الترجمة والعلاقات الثقافية بين إيطاليا والعرب، وإن كانت على نطاق غير واسع. ففي بولونيا وبادوا(*)، حيث كان للرشدية تأثير مهم في تطور الفلسفة الطبيعية، استؤنفت من جديد ترجمة المؤلفات والرسائل الطبية لابن سينا، والشروحات التي وضعها ابن رشد على أرسطو(٧٠). وإلى تلك الفترة بالذات تعود أول ترجمة لاتينية لقصة «حي

(*) مدينتان في شمال إيطاليا. (المترجم)

بـن يقظـان» الفلسفيـة، التـي وضعها ابـن طفيـل، وقـام بتلـك الترجمة (إلى اللاتينية) بيكو ديلاّ ميراندولا[٧١].

ولكن في المجال المعرفي البحت، تنامى موقف اللامبالاة والتجاهل إزاء الفكر العـربي الإسلامـي. وبدأت أوروبا تتجـه أكثر فـأكثر نحـو العلوم القديمـة. والأصعب مـن ذلك أن الأوروبيين صـاروا ينظرون إلى تـرجمات العرب للمؤلفـات اليونانية على أنها زائفة، وليس لها قيمـة علمية حقيقية. بـل إن صفـة «عربي» ذاتها، حملـت في هـذا السيـاق نـوعا مـن المضمـون التحقيري ـ الازدرائي[٧٢].



الفصل الثالث

صورة الإسلام في الوعي الأوروبي

(القرون الوسطى)

موقف مسيحية القرون الوسطى من الإسلام حددته محطتان رئيستان: أولاهما، ضرورة التعلم منه، كونه الأقوى والأعلم من جهة، وثانيتهما، التصارع معه كعقيدة غريبة ومعادية من جهة أخرى. وإذا كان دانتي قد أفرد للفيلسوفيْن المسلميْن ابن سينا وابن رشد مكانا في «اللمبو»(*)، الذي جمع فيه كل الخيرين من غير المسيحيين في «جحميه»، فإنه وضع نبي الإسلام محمد وابن عمه، الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب في الخندق التاسع من الحلقة الثامنة (في «الجحيم» الدانتي)، الذي يضم مثيري الصدامات والانشقاقات الدينية والسياسية، «الذين يزرعون الفتن فيحصدون الأوزار» (الجحيم، الأنشودة السابعة والعشرون ١٣٥-١٣٦، والأنشودة الثامنة والعشرون: ٢٢-٦٣)(**). لقد ظهر محمد بعد المسيحية فحمل بذلك إلى العالم انقساما جديداً. أما علي، ففي عهده انقسم الإسلام إلى ثلاثة أجنحة متعادية كبرى، ولهذا فهو المذنب ـ كما يعتقد دانتي ـ في تقسيم الإسلام وشق صفوفه (ومن هنا يصوره دانتي بجذع مقطوع الرأس)(***).

(*) «اللّمبو» في «الكوميديا الإلّهية» هي ميناء جهنم أو المدخل إليها. وهي مقر عظماء العالم القديم، الذين ماتوا قبل ظهور المسيحية، ومقر من ماتوا ولم ينالوا التعميد المسيحي. (المترجم)

(**) يقول حسن عثمان في تعقيبه على الأنشودة الثامنة والعشرين إنه قد حذف منها أبياتا وجدها غير جديرة بالترجمة، وردت عن النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام. وقد أخطأ دانتي في ذلك خطأ جسيما، حيث تأثر بما كان سائدا في عصره، بين العامة أو في المؤلفات، عن الرسول العظيم، بحيث لم يستطع أهل الغرب وقتئذ تقدير رسالة الإسلام الحقة وفهم حكمته الإلّهية. على أن هذا لم يمنع أهل العصر ـــ ومن بينهم دانتي ـــ من تقدير الحضارة الإسلامية والتأثر بثمراتها، التي كانت عنصرا فعالا في خروج العالم الغربي من العصور الوسطى إلى عصر النهضة فالعصر الحديث (انظر: حاشية حسن عثمان على الأنشودة الثامنة والعشرين من «الجحيم»، الكوميديا الإلّهية، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٥٥، ص٣٧١) (المترجم)

(***) في كتابه الشهير «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء» يناقش المفكر العربي إدوارد سعيد بتفصيل واسع ودقة بالغة ردود فعل الغرب، المشروطة بمعطيات وخلفيات تاريخية دينية وفكرية واقتصادية تجاه الشرق، كاشفا من خلال ذلك طبيعة تصور الغرب للشرق، الذي لم يكن في

في العصر الوسيط تحديدا، أي في زمن المبادلات الثقافية الأكثر فعالية، تشكلت في الوعي المسيحي (الشعوري واللاشعوري) القوالب النمطية الذهنية عن الإسلام، وهي التي نشأت في كثير من جوانبها بارتباط مسبق وارتهان شرطي بنوع وطبيعة الموقف التقليدي للكنيسة من الإسلام. وبشكل عام، فإن صورة الإسلام المتكونة آنذاك، وهي مزيج متناقض لمعارف موضوعية مع تشويهات خطيرة، ضمت في الوقت ذاته تصورات في منتهى الخيالية (الفانتازيا) والتوهم، حيث هيمنت بشكل ثابت، راسخ لمدة تاريخية طويلة على عقل الإنسان الأوروبي ومنطقه ومداركه تجاه الإسلام وحضارته[٧٣]. ولهذا يمكن القول إن التصورات الغربية المعاصرة حول دين المسلمين، لم تتكون وترتسم في صفحة بيضاء خالية، وإنما انعكست في مرآة قديمة مشوهة. إذ «إن سكان أوروبا المعاصرة ورثوا عن أسلافهم من القرون الوسطى مجموعة عريضة وراسخة من الأفكار حول الإسلام، التي كانت تتغير تدريجيا مظاهرها

= وعي الأوروبيين، الآخر الخارجي فقط، بل امتدادا أيضا للشاذ والمنحرف، والمجنون، والمستضعف.. الخ. وضمن هذا السياق يتعرض أيضا إلى ماكتبه دانتي في «الكوميديا الإلهية» (الملهاة الإلهية)، حيث يرى أن كلا من الشخوص في رؤيا دانتي لا يمثل نفسه فقط، بل إنه كذلك تمثيل نمطي لشخصيته وللمصير الذي خص به. ومن هنا يرسم دانتي صورة لـ «موميتو» (محمد) تجسد تركيبا سلاليا متصلبا من الشرور، مع من يسميهم «ناشري الفضيحة والفتنة». وعقاب محمد، وهو أيضا مصيره الأبدي، عقاب مثير لاشمئزاز من نمط فريد. فهو أبداً يقطع إلى نصفين من ذقنه إلى دبره، مثل برميل تمزق أضلاعه، كما يقول دانتي. ولا يوفر شعر دانتي على القارىء عند هذه النقطة أيا من تفاصيل يوم الحشر التي تؤدي إليها عقوبة فظيعة كهذه: فأمعاء محمد وبرازه يوصفان بدقة لاتني. ويشرح محمد مسببات عقابه لدانتي، مشيرا كذلك إلى علي، الذي يتقدمه في صف الآثمين الذين يشقهم الشيطان الحارس إلى نصفين، كما يطلب محمد من دانتي أن يحذر رجلا اسمه «فرادوليشينو»، وهو قسيس مرتد دعا أصحابه إلى المشاركة الجماعية في النساء والممتلكات واتهم بأنه كانت له خليلة، مما ينتظره من عذاب. ولابد أن القارىء قد أدرك الآن ـ كما يقول إدوارد سعيد ـ أن دانتي رأى تطابقا بين الشهوانية المقرفة لدى محمد ودوليشينو، وبين ادعائهما مكانة دينية بارزة كذلك. وبناء على ما تقدم تشكل تمييزات دانتي وإدراكه للإسلام مثلا على الحتمية الخططية بل الكونية (كوز مولوجية) تقريبا، التي يصبح بها الإسلام وممثلوه المعنيون مخلوقات أنتجها الفهم الغربي الجغرافي، والتاريخي، وفوق كل شيء، الأخلاقي.. وهي رؤيا لا تقتصر بأي حال على الباحث المحترف، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب (انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبوديب، ط٣، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩١، ص٩٦-٩٨) (المترجم).

الخارجية فقط، تبعا لتغير الظروف في أوروبا ذاتها، وتبعا لطبيعة علاقاتها ومواقفها المستجدة نسبيا مع البلدان الإسلامية وثقافاتها الحديثة»[٧٤].

فالتصور النمطي المشوه عن الإسلام، لم يتشكل بسبب ضعف معرفة الأوروبيين بهذا الدين وحسب. حيث يشير الدارسون (لتصحورات القرون الوسطى عن الإسلام) إلى ثلاثة مكونات (عناصر بنيوية)، أسهمت في تشكيل هذه القوالب النمطية، دون أن تتعارض فيما بينها، بل إنها تعايشت وتداخلت من التأثر والتأثير، وهي المكونات: الميثولوجية، واللاهوتية، والعقلانية[٧٥]. وعلى سبيل المثال فإن أدب أوروبا القرون الوسطى حول الإسلام وضع في غالبيته العظمى من طرف رجال الدين المسيحيين، الذين استندوا إلى مصادر شديدة التمايز والتباين، كالحكايات الشعبية، وقصص الأبطال والحجاج والقديسين، والمؤلفات الجدالية ـ اللاهوتية الدفاعية للمسيحيين الشرقيين، وشهادات بعض المسلمين، وترجمات مفكريهم وعلمائهم. ولكن كانت المعلومة المقدمة تنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصلي، ثم تقدم إلى القارىء الأوروبي. وبهذا الشكل شوهت الوقائع بصورة متعمدة ـ واعية أحيانا، أو بشكل غير واع في أحيان أخرى. وفي إطار البحث الحماسي عن حل سريع «لمشكلة الإسلام» سيطرت في القرون الوسطى الموضوعات الدينية ـ الأيديولوجية.

وكان المشكل يتمحور حول إيجاد سند ديني مسيحي للإسلام ونبيّه. إذ إن المسيحية تعتقد أن الهدف من إرسال الأنبياء وعقائدهم منذ بدء الخليقة، ليس سوى تمهيد تدريجي لأجل بلوغ ذروة التاريخ الكوني، المتمثل بـ «التجسد الإلهي» (في شخص المسيح). في حين أن محمداً، ظهر في دعوته وعقيدته بعد ستة قرون من ذلك الحدث الإلهي، على أنه خاتم الأنبياء والمرسلين، وأن الله أنعم عليه بالوحي المؤيد لرسالته، وإضافة إلى ذلك، فإن النبي محمد امتنع عن دحض بعض العقائد الأساسية في

المسيحية. ولكن من وجهة نظر المسيحيين، فإنه لم يكن بمستطاع محمد أن يكون نبيا حقيقيا، أما عقيدته فهي الأخرى لا يمكن أن تكون صحيحة. ولهذا رأى المسيحيون في شخص محمد رجلا مرتدا أو نبيا مزيفا، لا يملك سوى الادعاءات والأضاليل، وفي تفسيراتهم الأقل تحفظا صور محمد كساحر، معاد للمسيح أو حتى أنه الشيطان ذاته. وصور الإسلام على أنه لون جديد من الهرطقة (اليهودية، أو المسيحية)، أو على أنه ضرب جديد من الوثنية.

وإذا كنا نتفق على واقعة أن التصورات الأوروبية عن الإسلام تشكلت مابين القرنين الثاني عشر والرابع عشر للميلاد، فإننا يجب أن نشير إلى حقيقة أن هذه التصورات تكونت في كثير من جوانبها وخطوطها الكبرى على خلفية التفسير المسيحي الشرقي للعقيدة الإسلامية.

وتعد المؤلفات التي وضعها يوحنا الدمشقي (المتوفى في سنة ٧٥٠م)(*) من أبكر الدراسات المسيحية الشرقية عن الإسلام. ويجدر بالذكر أن يوحنا الدمشقي اشتغل في خدمة الخلفاء الأمويين كما كان شأن والده وجده. عرف اللغة العربية، وكما يبدو، فإنه اطلع على القرآن وبعض الأحاديث النبوية. أما مجادلاته مع الإسلام فإنها ارتدت طابعا لاهوتيا محضا، وليس طابعا سياسيا أيديولوجيا. والسبب في ذلك يعود قبل كل شيء، إلى أنه لم تجر تحولات جماهيرية في عهد الخلفاء الأمويين، حيث إن المسيحيين السوريين لم يروا بعد في الإسلام خطرا روحيا عليهم، وإنما وقفوا منه كموقفهم من عقيدة شعب شبه بربري.

(*) يوحنا الدمشقي (القديس) (نحو ٦٧٥-٧٥٠م): ولد في دمشق. من آباء ومعلمي الكنيسة. حفيد منصور بن سرجون رئيس ديوان المالية على عهد معاوية. قاوم حركة (بدعة) محطمي الصور والإيقونات. ألف في اللاهوت والفلسفة والخطابة والتاريخ والشعر والألحان الدينية. مهد بمؤلفاته إلى نشأة تعليم الفلسفة واللاهوت في أوروبا. ترجمت بعض مؤلفاته إلى العربية، ومنها كتابه «منهل المعرفة».

يوحنا الدمشقي ناقش الإسلام كبدعة، مشددا على أن المسلمين يتفقون مع المسيحيين في الإيمان. بالإله الواحد، ولكنهم لا يعترفون بالعقائد الأساسية للمسيحية (وفي مقدمتها الطبيعة الإلهية للمسيح وصلبه)، الأمر الذي يقلل ـ في نظره ـ من شأن حتى الأطروحات الصحيحة «غير الكثيرة»، التي تضمها تعاليم دينهم (تعاليم الإسلام)، إضافة إلى ذلك، فإن يوحنا الدمشقي يرفض بدوره مجموعة كبيرة من اليقينيات الإسلامية، التي لا يمكن للمسيحيين أن يتقبلوا التعايش معها مطلقا، مثل القول بأن محمدا نبي من الله وهو «خاتم الأنبياء والمرسلين»، وأن القرآن ـ كلمة الله، المنزلة إلى محمد من السماء(٧٦). وفي مؤلفه الجدالي «مناظرة بين ساراقي(*) ومسيحي» (أعرب بعض الباحثين في الآونة الأخيرة عن شكوكهم حول نسبة هذا الكتاب ليوحنا الدمشقي) تُقَدَّم حجج ضد الطبيعة الإلهية للرسالة المحمدية، كالقول، إنه لم يبشر بها الأنبياء السابقون، وأن محمدا لم يقم بأي معجزة شهيرة أو أعجوبة، تثبت حقيقة نبوته، وأنه من غير الممكن أن يغدو نبيا، باعتبار أن سلسلة الرسالات النبوية ختمت بيوحنا المعمدان(**)(٧٧).

في المسيحية الشرق أوسطية كانت قد انتشرت قصة خرافية (Légend)، مؤداها أن محمدا كان في البداية تلميذا للراهب النسطوري سرجيوس

(*) كان الساراتيون معروفين للأوروبيين قبل أن يصبحوا مسلمين. في غرب أوروبا هذه الكلمة جاءت من اليونانيين، الذين أطلقوا هذه التسمية على غرب شبه الجزيرة العربية. أما الافتراض بأن جذر هذه الكلمة نحت من «عبيد سارة»، فقد ظهر في أوقات لاحقة، دون أن يُتفق على نشأته، وإن كان المقصود منه «العرب المسلمين» في الدراسات الغربية جميعا (المترجم).

(**) يوحنا المعمدان (يحيى في القرآن): أحد أنبياء بني إسرائيل. ابن زكريا واليصابات. عاش متقشفا في البرية، يلبس ثيابا من الجلد، ويأكل الجراد، ثم ظهر على شاطىء الأردن يعمّد بالماء للتوبة ومبشرا بمجيء المسيح، وهو الذي عمّد المسيح في نهر الأردن قبل بدء رسالته. وهيأ له داعيا إلى الصلاح والتقوى، فسمي «السابق». قطع هيرودس رأسه بتحريض من هيرودية زوجته نحو ٣١م. عيده في ٢٤حزيران(المترجم).

بَحِيرا(*)، زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسية عن التوراة والإنجيل، وبعد ذلك أعلن نفسه نبيا وكوَّن عقيدة خاصة به(٧٨).

وفي أحيان أخرى أطلق المسيحيون السريان على المسلمين لقب «طائفة أبناء الجارية». مستندين في ذلك إلى مقتطف من الإنجيل استل من

(*) «بَحِيرا» أو «سرجيوس بحيرا»: اسم راهب مسيحي: يُروى أن النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم)، عندما بلغ الثانية عشرة من عمره خرج إلى الشام مع عمه أبي طالب في قافلة له، فلما نزل الركب بُصرى من أرض الشام (بصرى الشام) أو ماجاورها، لاحظ راهب كان يقطن تلك الجهة في صومعة له أن أحد أفراد ذلك الركب كانت تظلله غمامة، وأن الشجرة التي جلس تحتها قد تهدلت أغصانها حتى أظلته. وقد وضع الراهب بحيرا لهذا الركب طعاما ودعاهم إليه، فاجتمعوا إليه إلا محمدا إذ تركوه لحراسة القافلة. ولما نظر بحيرا في القوم لم ير بينهم صفة الشخص الذي وصفته كتبه أنه آخر الأنبياء، فسألهم هل تخلف أحد منهم، فلما أخبروه الخبر أصر على أن يحضر هذا الغلام إلى طعامه، ولما جاء الغلام ودخل إلى القوم أخذ بحيرا يلحظه لحظا شديدا، ثم سأله بحق اللات والعزى أن يخبره عما يسأل عنه، ولكن محمداً أظهر بغضه للآلهة الوثنية، ثم أجاب الراهب عما سأله عنه فتأكد هذا أنه هو النبي الموعود، ونصح عمه أباطالب أن يحذر عليه من اليهود وغدرهم. تلك هي القصة التي يرويها ابن هشام (ص١١٥ ومابعدها). ويذكر المسعودي أن هذا الراهب كان يدعى جرجس (أو جرجيس)، وأنه من عبدالقيس (ج١، ص١٤٦). أما الحلبي فيذكر أنه كان يسمى جرجيس أو سرجيوس (ج١، ص١٥٧). أما في المصادر المسيحية والإسلامية المتأخرة، فإن هذا الراهب يدعى سرجيوس، أما اسم بحيرا ـ وهو مشتق من الكلمة الآرامية بحيرا ومعناها المختار ـ فهو لقب له.

وليس لدينا ما نقوله إضافة إلى ما تقدم عن هذه القصة، لأن المعلومات الموثقة غير متوافرة في هذا الموضوع. أما الروايات المسيحية ـ الشرقية الخاصة بالراهب بحيرا، فقد تطورت تطورا عجيبا وجمعت كلها بالتفصيل في «سفر بحيرا» وهو كتاب مسيحي من المحتمل أن يكون قد وضع في صورته الحالية في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر. وقد حفظ هذا الكتاب باللغتين السريانية والعربية في نسخ متعددة. وهذا المصنف الذي يعزى إلى الربان إيشوعياب يتألف من ثلاثة أجزاء: الأول وفيه القصص التي تتحدث عن القبائل العربية التي شاهدها سرجيوس في جبل سيناء، وعن لقائه بالمؤلف، والثاني يتطرق إلى المحادثات التي جرت بين الشاب محمد وبحيرا، الذي يزوده بمعلومات عن اليهودية والمسيحية، والثالث عبارة عن سلسلة رؤى عن الأزمنة المقبلة من حكم العرب إلى مجيء المسيح الثاني. وقد ورد في الجزء الثاني الذي يكون اسطورة بحيرا المتحولة كيف لقن سرجيوس محمداً (صلى الله عليه وسلم) عقيدته وشرائعه وأجزاء من القرآن وذلك بقصد أن يجعل العرب يعترفون بإله واحد. ومن الواضح أن هذا الجزء من الكتاب يراد به إظهار محمد أنه نبي كاذب تلقى وحيه من راهب منشق ـ هرطقي (لمزيد من التفصيلات انظر: النسخة العربية من دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، دار الشعب، د.ت، ج، ص٣٣٩-٣٤٢، وأيضا: أدب اللغة الآرامية للأب ألبير أبونا، بيروت، ١٩٧٠، ص٤٢٦) (المترجم).

«رسالة بولس إلى أهل غلاطية» (الأصحاح الرابع: ٢١-٣١)(*)، ويستنتجون منه أن المسلمين، الذين هم «أبناء الجارية»، مستبعدون من وعد الخلاص الإلهي(٧٩).

والواقع أن التصورات المتكونة عن الإسلام كبدعة مسيحية، مرتدة ومنشقة وعن محمد كنبي مزيف انتقلت من مسيحيي سوريا إلى البيزنطيين، ومنهم إلى الأوروبيين. ولابد في هذا السياق من التأكيد أن الصيغ السورية والبيزنطية للمؤلفات المسيحية الجدالية المنافحة عن العقيدة المسيحية، تمايزت عن بعضها بشكل جوهري. فالصيغة السورية كانت على الأغلب أكثر تحفظا واتساقا، بحيث نجد أن المناظرة كانت تضم بدرجة أكثر أو أقل من الوصف والتفصيل حجج الخصم وآراءه. أما الصيغة البيزنطية (وكان ثيوفانس الواعظي (الواعظ)(**) واحدا من أوائل أعلامها) فكانت في معظمها مؤدلجة، ناهيك عن أن المعطيات التي تقدمها عن عقيدة المسلمين ـ إذا قدمت ـ تأتي مشوهة لهذه العقيدة بصورة حادة(٨٠). والحقيقة أن أوروبا تعرفت المؤلفات الدينية والكلامية المعادية للإسلام في نموذجها البيزنطي بالدرجة الأولى، في حين أن الأدب السجالي للمسيحيين السوريين باستثناء

(*) النص المقتطف هو الآتي: (٢١) قولوا لي أنتم الذين تريدون أن تكونوا تحت الناموس ألستم تسمعون الناموس. (٢٢) فإنه مكتوب أنه كان لإبراهيم ابنان واحد من الجارية والآخر من الحرة. (٢٣) لكن الذي من الجارية ولد حسب الجسد وأما الذي من الحرة فبالموعد. (٢٤) وكل ذلك رمز لأن هاتين هما العهدان أحدهما من جبل سيناء الوالد للعبودية الذي هو هاجر. (٢٥) لأن هاجر جبل سيناء في العربية. ولكنه يقابل أورشليم الحاضرة فإنها مستعبدة من بنيها. (٢٦) وأما أورشليم التي هي أمنا جميعا فهي حرة. (٢٧) لأنه مكتوب افرحي أيتها العاقر التي لم تلد. اهتفي واصرخي أيتها التي لم تتمخض فإن أولاد الموحشة أكثر من التي لها زوج. (٢٨)وأما نحن أيها الإخوة فنظير إسحق أولاد الموعد. (٢٩) ولكن كما كان حينئذ الذي ولد حسب الجسد يضطهد الذي حسب الروح هكذا الآن أيضا. (٣٠) لكن ماذا يقول الكتاب. اطرد الجارية وابنها لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرة. (٣١) إذا أيها الإخوة لسنا أولاد جارية بل أولاد الحرة». (المترجم)

(**) ثيوفانس الواعظي (الواعظ): قديس نشأ في دير مار سابا في فلسطين. نفاه لاون الأرمني لتكريمه الإيقونات فمات في السجن (حوالي ٨١٨م). له تاريخ مهم عن القرون المسيحية الأولى، بالإضافة إلى مؤلفات جدلية وكتب روحية. (المترجم)

حالات قليلة جدا (مثلا، ما اشتهر في الأوساط المسيحية الإسبانية بعنوان «رسائل عبدالمسيح بن اسحق الكندي»)(*) لم يكن معروفا عند الأوروبيين.

لقد هيمن على الإدراك (الوعي) الأوروبي في القرون الوسطى الموقف السلبي الصريح تجاه الإسلام، مع أن الأطروحات والمؤلفات المصنفة ضمن هذا المنحى كانت قد تعممت عندئذ بأشكال وصيغ مختلفة ومتمايزة جدا[٨١]. أما أكبر كمية من المؤلفات في تاريخ الإسلام، فقد وضعت عن نبيه محمد. فهذا ـ على سبيل المثال ـ راهب دومينيكاني (معاصر لدانتي) يزور بغداد، ويخرج على الأوروبيين بالحكاية الخرافية التالية: بما أنه لم تكن للشيطان قدرات ذاتية كافية لوقف انتشار المسيحية في الشرق، اخترع «كتابا»، يمثل حلقة وسطى بين العهدين القديم والجديد، واستخدم لأجل هذه الغاية الشريرة «وسيطا» من طبيعة الشيطان ذاته. أما «الكتاب» فهو القرآن، بينما «الوسيط» هو محمد، الذي يجسد دور المسيح الدجّال[٨٢].

ومن الأساطير التي نشرت عن النبي محمد (في القرون الوسطى) تلك القائلة إنه ساحر كبير، استطاع عن طريق السحر والخداع تحطيم الكنيسة في أفريقيا وفي الشرق، وأنه سمح بالدعارة والفسق، لكسب مزيد من الأتباع[٨٣].

وبصفة عامة، كانت دعوى التحلل الجنسي للمسلمين (وصولا إلى حد القول والزعم بأن القرآن نفسه يتساهل ويتسامح مع اللواطة) من أكثر القصص والموضوعات انتشارا في المؤلفات التي كتبها الأوروبيون عن الإسلام في القرون الوسطى.

وقد صوّر النبي محمد أحيانا وكأنه كان كاردينالا(**) للكنيسة الرومانية ـ الكاثوليكية. وكانوا يطلقون عليه اسم «ماهومت» أو «مومت» أو «موميتو»،

(*) عبدالمسيح بن إسحق الكندي (القرن التاسع للميلاد): كانت نسطوري. له رسالة طويلة إلى عبدالله الهاشمي، يدعوه بها إلى المسيحية. وهي أقدم نص معروف في هذا المجال. (المترجم)

(**) الكاردينال ـ عضو أعلى هيئة في الكنيسة الكاثوليكية. وهو دون مرتبة البابا مباشرة. يساعد الكرادلة البابا في إدارة الكنيسة عالميا، وهم بمنزلة مجلس استشاري له. وهم الذين يختارون البابا، ومنهم يُنتخب. أما عددهم فهو «٨٥» كاردينالا. (المترجم)

الذي بعـد أن قام بمحاولـة فاشلة للجلوس على كـرسي البابويـة، هرب إلى شبه الجزيرة العربية، وبسبب تلـك العقدة (عقدة الإحباط والفشل)، ومن أجل الثأر والانتقام أســس ديانته الجديدة [٨٤]. وفي تآليف أخـرى ألبسوا محمدا قوة ماردة جبارة، ذات منشأ جنـي أو سحري عظيم، أكسبته قدرات فـائقـة على خلق عجـائب خيـاليـة وهميـة، لجذب الجهلـة وعامـة النـاس ومحدودي الأفق، أمـا في المؤلفات الجدلية اللاهـوتية، فإنه على العكـس من ذلك تمامـاً، حيث يتـم التركيز على عدم قـدرة محمد على تحقيـق أي معجزة خارقة، الأمر الذي يرون فيه أحـد البراهين الأساسية الحاسمة على ما أسموه بـ «زيفه» و«كذبه» و«ادعاءاته».

وبشكل عام، فقد تكونت في وعي الأوروبيين (في القرون الوسطى) ملامح اللوحـة التالية عن الإسـلام: إنه عقيدة ابتدعهـا محمد، وهي تتسم بـالكذب والتشويه المتعمد للحقائق، إنها دين الجبر، والانحـلال الأخلاقي، والتساهل مع الملذات والشهوات الحسية، إنها ديانة العنف والقسوة[٨٥].

وانسجاما مع هذا الموقف المعادي، فقد رُسم الإسلام على هيئة نموذج قبيح سيىء، يتعارض ويتنـاقض كلية مع النمـوذج المثالي للمسيحية بوصفهـا ديانة الحقيقة، التـي تتميز بـالأخلاق الصـارمة وروح السـلام، وبأنها عقيـدة تنتشر بالإقناع وليس بقوة السلاح. وفي الوقت ذاته، وضمن هذا المنحى أيضا نسبت إلى الإسلام بعض الـرموز المسيحية التقليديـة، ولكن بدلالات سلبية جـديدة. مثلا: صورة الحمامة كرمز للروح القـدس في المسيحية (إنجيل لوقا، الأصحاح الثـالـث: ٢٢)(*)، ألصقت بـالإسلام في القصص الأوروبية، محملـة بمعنى رمزي مغـاير للمعنـى (المسيحي) الأصلي. حيـث نشرت على نطاق واسـع في أوروبا الحكاية الأسطورية، القائلـة إن محمدا درب الحمامة لتنقر حبوب القمح من أذنـه، وبذلك أقنـع العرب، أن تلك الحمامـة هي رسول الـروح القدس،

(*) النص الإنجيلي المشـار إليه كالتـالي: «ونزل عليه الـروح القدس بهيئـة جسمية مثل حمامـة وكان صوت من السماء قائلا أنت ابني الحبيب بك سررت». (المترجم)

الذي كـان يبلغه الوحـي الإلهي. وعممت هـذه الحكاية المختلقـة إلى درجة أن الشاعر الإنكليزي جون ليدهيت (القرن الخامس عشر)، الذي وضع سيرة لحياة محمد، سمى لـون تلك الحمامة ـ «حليبيـاً ـ أبيض»[٨٦]. وردد هـذه القصـة المضحكة مؤرخون أوروبيون مثـل وولتر رولي (المعاصر لشكسبير) مؤلف كتاب «التاريـخ العالمي». بل إننـا نقرأ عن شكسبير ذاتـه في «هنري الرابـع، الفصل الأول، المشهد الثـاني» كيف أن الملك كـارل الثاني يتوجـه إلى جان دارك[*] صارخا: «ألم تلهم الحمامة محمداً؟... أما أنت فإن النسر، ربما ألهمك!».

وتنمو دائرة التخيل الأوروبي في هذا المجال، وصـولا إلى القول بأن الإسلام أخذ فكرة الثـالوث المقدس المسيحية (الأقانيـم الثلاثة)، ولكن ضمـن توجه وثني لا تـوحيدي. ويـزعم مروجـو هذه القصة بـأن المسلمين يعبدون ثـلاثة كـائنـات جنية خفيـة أو ثـلاثـة أصنـام كبرى، هـي: ماهـومـت (محمـد)، وأبوللو[**] ووتروفونيوس[***]. وهذا ماجاء في «أغنية رولان»[****] أو «أغنية عن رولان» (الأبيات ٢٥٨٠-٢٥٩١)، حيث تتحدث عن المسلمين،

(*) جـان دارك (١٤١٢-١٤٣١م): بطلـة وطنية فـرنسية وقـديسة. حـاربت لتحـرير بـلادها مـن الإنكليز فقبض عليها وأحرقت في روان.

(**) أبوللـو أو أبولـون (Apollon). يعد عند الإغـريق إلهًا لكل ماهـو خير وجميل كحفظ واحترام القـانون وإسعـاد النـاس، والتخفيف عـن ذوي الضمائر المعـذبة. كـان إلهًا للـرماة وللطـب، ويستغاث بـه في كثير من المدن لاسيما في دلفـي حيث كـان وحيه يكشـف الإرادة الإلهيّة للكهنـة الذين يؤدونها للناس. وكان أيضا إله الموسيقا والشعر ورئيس ربات الشعر.
ورأى الفيلسوف الألماني نيتشـه أن الإله أبـوللو يمثل الحكمـة والتعقل والتفكير. (انظـر: معجم الأساطير اليونـانية والرومانية، إعداد سهيـل عثمان وعبدالرزاق الأصفر، وزارة الثقافـة السـورية، دمشق ١٩٨٢، ص٢٤). (المترجم)

(***) تروفونيوس (Trophonios) هو ابن الإله أبوللو (أبولون). تروي الأسطورة أنه اشترك مع زوج أمة آغاميـد في بناء معبد أبوللو في دلفي وسـواه، لكن زوج الأم غدر به وقتله فـابتلعته الأرض ثم أصبـح مؤلها واختـص بمهبـط وحـي في بيوتيـا حيـث تقيم روحـه في نفـق (أو كهـف) يدخلـه المستشيرون فيقدمـون قرابينهـم ثم ينامـون على أمل أن يتلقوا وحـي هذا الإلـه الأرضي (المرجع، السابق، ص٢١١) (المترجم).

(****) أغنية عـن رولان أو أغنية رولان (Chanson de Rolland) قصيدة غنائية فـرنسية ظهرت في القرون الـوسطى، طورت وعـدلت مرات كثيرة فكان شكلهـا الأكثر اكتمالا من تحريـر أكسفورد حوالي ١١٧٠م. موضوعاتها التاريخية تقوم على سرد الحكايات البطولية حول حروب كارل العظيم (أو الكبير)، بطل هذه الملحمة الغنائية، الذي يجسد الشجاعة والوطنية (المترجم).

الذين انهزموا على يـد كارل، نتيجة لسخطهم وحقدهم وكفـرهـم. . ساحبين من الكهف أصنامهم، محطمين تمثالي أبوللو وتروفونيوس.

وللحقيقة يجب القـول إن تلك الأساطير المختلقـة تمثل سخـرية مأسـاوية لأن النبي (محمد)، الذي حارب أكثر من أي مخلوق آخر عبادة الأوثان، والذي حطم جميع أصنام الكعبـة، يتحول في تصور المسيحيين «إلى صنم يؤلهه أتباعـه»، الذين يطلقون عليهم ازدراء واحتقارا لقب «عبيد سارة» أو «أبناء الجارية».

وهناك حكـاية مسيحية أخـرى، حازت دعم أسقف قـرطبة في القرن التـاسع الميلادي، مفادها أن أتبـاع محمد وصحابته انتظروا، أن تقوم الملائكـة برفع جسده بعد وفـاته إلى السماء، ولكـن بدلا من ذلـك حضرت فجأة مجمـوعة مـن الكلاب وصارت تمزق هـذا الجسد(٨٧). وبهذه الحكاية المختلقة يُفسر تحريـم لحم الخنزير بالنسبة للمسلمين، الذين يعتقدون أن الكلاب حيوانات نجسة أيضا.

هذه التصـورات المسيحية ـ الأوروبية المشـوهة كانت لها في بعـض الأحيان نتـائج طريفـة ومضحكـة للغايـة. ففـي اللغة الإنكليـزيـة اشتقوا في القـرون الـوسطـى كلمـة «mammet» مــن «maumet»، المأخـوذة بدورهـا مـن «Mamomet»، والتي أصبحت في بداية الأمـر تدل على معنى «الصنم»، ثم تطورت دلالتها إلى معنـى «دمية»و «صنيعة» أو «لعبة عـرائس». وبهذا المعنى استخدمها شكسبير في «روميو وجوليت، الفصل الثالث، المشهد الخامس»، حيث يقول:

And then to have a Wretched puling fool,
A whining mammet, in her fortunes tender,
To answer:«I'll not wed, I cannot love».

ومعناها التقريبي:

وما بالك إذا كانت لديك حمقاء تعسة كالطفلة،
مثل دمية باكية، وهي في ظروف سعيدة
وتجيبك: «لن أتزوج، أنا لا أستطيع أن أحب».

في القرنين الحادي عشر والثـاني عشر للميلاد نشرت في أوروبا مجموعـة من المؤلفات متعلقة بالسيرة الشخصية للنبي محمـد. وضمن هذا السياق ظهر نوع من القصائد، تتضمن بصورة أو بأخرى شيئاً من حياة النبي محمد.

أما أدب المجادلات والمناظرات المسيحية في القـرون الوسطى، فقد صدرت منه نماذج متنـاقضة حيـال الإسلام، والموقـف منه: فـإذا كان رئيـس أساقفـة طليطلة يفلـوغي وبولـس ألبار القرطبـي (القرن التاسـع عشر) صنفا لونـا من «لاهوت الاستشهاد»، وطالبا أبناء دينهما بالانخراط في الدعوة العلنية من أجل الدخـول في المسيحية حتى أمام المسـاجد، وأن يسيروا بوعـي وإرادة إيمانية إلى الموت والاستشهاد من أجل العقيدة، فإننـا في شخص بطرس ألفونسي، نجد أنفسنا أمام معرفة عميقة للدين الإسلامي (وفق مقاييس العصر الوسيط).

وبطرس ألفونسي هذا، كان يهوديا أصلـه من منطقة أراغون الإسبانية، تحول إلى المسيحية في سـن الرابعة والأربعين (تـوفي سنة ١١٤٠م). اشتهر مـن خلال مؤلفاته، وفي مقدمتها «الكتاب التعليمـي لرجل الكنيسة»، الذي استخدم فيه بشكل واسـع حكما وأمثالا وإرشـادات من الأدب التعليمـي العربي. كما كـان مترجما من العربية إلى الـلاتينية. بل يحتمل أنه هو الـذي ترجم الجداول الفلكية للخـوارزمـي، قبـل أديـلارد بـاتسكـي (أديـلارد أوف بـاث Adelard of Bath)(*)(٨٨). وله مؤلف آخر أقل شهرة بعنوان «محاورات»(٨٩)، وهو عبارة عن مجادلات كلامية ضد اليهودية، صنفت على هيئة مناظرة بين اليهودي موسى (كان اسم بطرس ألفونسي قبل التعميد ـ موسى) والمسيحي بطرس. حيث يفند بطـرس (المسيحـي) في الفصـول الأربعة الأولى مـن الكتـاب دعـاوى وحجـج خصمه اليهـودي (موسى)، التـي تصب لصالح العقيـدة اليهودية، ثـم يبادر موسى اليهـودي بطرح سؤال ماكـر على بطرس (المسيحي)، مفـاده: لماذا رفض هـو ـــ أي بطرس ـــ ديـن الآبـاء والأجـداد، واعتنـق المسيحية، وليـس عقيـدة «السـاراتيين»، أي عقيدة المسلمين؟!.. إذ إن بطـرس عاش وتـرعرع معهـم،

(*) أديلارد باتسكي (أديلارد أوف باث) (١٠٧٠-١١٣٥): من علماء البندكتيين. طـاف في فرنسا وإسبانيـا والشرق طلبا للعلـم، وترجم مـن العربيـة عدة مخطوطـات، منها كتـاب إقليدس «في الأصول» الذي كان مفقودا في أصله اليوناني. (المترجم)

ويعرف لغتهم، وقرأ كتبهم!! . ثم يكرس الفصل الخامس بأكمله لما أطلق عليه «قانون الساراتيين» (الشريعة الإسلامية وأحكامها)(٩٠).

وعموما، فإن كلا الطرفين المتحاورين يظهران معرفة رائعة بموضوع جدالهما ومناظرتهما.

وقد تركزت الحجج التي جاءت على لسان موسى في صالح الإسلام على مايلي: إن الإسلام دين بسيط وسهل المنال، وهو مبني على العقل، وقانونه ملائم للإنسان بصفة عامة. كما وصف موسى (في محاورته الجدلية مع بطرس) وبدقة كبيرة العبادات والشعائر الإسلامية، مثل نظام الصلوات، والصيام، والحج، وعقد القران، والطلاق. مستشهدا بجملة من النصوص القرآنية حول القيامة ويوم الآخرة، منها أدلته بالأطروحة التالية: «مهما اقترف الإنسان من ذنوب وآثام، إذا كان يؤمن بالله ورسوله محمد، فإنه سينقذ من عذاب جهنم ويغفر له في يوم الحساب بشفاعة النبي»(٩١).

أما بطرس (المسيحي)فيبدأ ردوده بالحديث عن ظهور الإسلام. إضافة إلى إعلانه أن التاريخ الشخصي لمحمد (السيرة النبوية)، ووضعه للقرآن (بمساعدة اثنين من اليهود السامريين وارشدياقون(*) يعقوبي ــ كما يدعي بطرس)، تشكل في حقيقة الأمر حجة دامغة ضد هذا الدين. وبعد ذلك يؤكد، أن محمداً لم يقم بالمعجزات الدالة على نبوته(**) ثم يحاول بطرس

(*) ارشد ياقون: كلمة يونانية تعني رئيس الشمامسة، وقال بعضهم إنها جمع لكلمة ارخدياقون. (المترجم)

(**) القرآن الكريم معجزة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الخالدة، حيث تحدى الإله صراحة الإنس والجن على الإتيان بمثله، أو بسورة من مثله، أو بعشر سور مفتريات فعجز بلغاء العرب وفصحاؤهم ــ وسيظلون كذلك إلى أبد الأبدين ـ عن الإتيان بسورة من مثله وعمدوا إلى القتال وعرض المنصب والمال على الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولم يأتوا بمثله، ولن يأتوا. والمعجزة في التحدي الإلهي الصريح: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء/ ٨٨]. وقد نشرت مئات الدراسات الجادة والموضوعية المقنعة حول الإعجاز القرآني، وكان آخر ما تهيأ لنا الاطلاع عليه في هذا المجال كتاب الدكتور حميد النجدي: «من الإعجاز البلاغي والعددي للقرآن الكريم»، ط٢، دمشق، ١٩٩١، أما بشأن دلائل نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) فقد كتب حولها مئات الرسائل العلمية وعشرات المؤلفات من المسلمين ومن غيرهم. ونلفت الانتباه في هذا الموضوع إلى كتاب: «حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين محمد (صلى الله عليه وسلم)»، جزءان، توزيع مكتبة دار الفلاح بحلب ـ سوريا. (المترجم)

دحض تأكيدات موسى حول الطبيعة العقلانية للإسلام. وباستشهادات دقيقة من القرآن يظهر، كيف أنه (القرآن) يدين العنف والعدوان على الناس. لكنه يعود إلى القول بأن شريعة الساراتيين (العرب المسلمين) تفرض حربا مقدسة (الجهاد) ضد المشركين. ويستنتج من ذلك، أن الشريعة الإسلامية تناقض ذاتها. وفي دليله الأخير يستند بطرس هذا إلى عقيدة محاور موسى، من حيث إن اليهود والمسيحيين يتفقون في أن المسيح مات على الصليب، أما أحفاد إسماعيل(*)، فإنهم يرفضون هذه الواقعة، وبذلك يفصلون أنفسهم عن تينك العقيدتين بصورة نهائية.

(*) إسماعيل: اسم آرامي ومعناه «يسمع الله». والمقصود به هنا إسماعيل بن إبراهيم من هاجر المصرية أمة سارة. وقد حثت سارة إبراهيم على أن يأخذ أمتها زوجة لكي يعقب منها نسلا لأن سارة كانت عاقرا (سفر التكوين ١٦ : ١-٤). وبعد أن حملت هاجر حقدت عليها سيدتها فطردتها، ولاقاها ملاك الرب في الطريق وأمرها أن ترجع إلى بيت زوجها (إبراهيم)، ووعدها بأنها ستلد ابنا تسميه إسماعيل وأنه يكون أبا لجمهور عظيم من الناس، وأنه سيسكن البرية (سفر التكوين ١٦ : ٥-١٤). وبعد أن رجعت هاجر ولدت إسماعيل لما كان النبي إبراهيم ابن ست وثمانين سنة، وبعد أن كان له في أرض كنعان عشر سنين (سفر التكوين ١٦ : ٣-١٦).
وقد ختن إسماعيل في الثالثة عشرة من عمره (تك ١٧ : ٢٥) وفق تقاليد العرب. وعندما بلغ إسماعيل السادسة عشرة من عمره ألحت سارة على إبراهيم أن يطرد هاجر وابنها فطردهما (تك ٢١ : ٨-١٤)، فتاهت الأم وابنها في البرية وكانا على وشك الهلاك ظمأ. فأرى الله هاجر بئر ماء، ووعدها ثانية بأن ابنها إسماعيل سيصير مصدر أمة عظيمة (تك ٢١ : ١٥-٢١). وهكذا تزوج إسماعيل وولد له اثنا عشر ولدا الذين أصبحوا آباء القبائل العربية. ومن هنا تطلق الكتابات اليهودية والمسيحية أحيانا على العرب لقب «الإسماعيليين» أو «أحفاد إسماعيل» وقد كانت هذه القبائل تسكن الجزء الشمالي من شبه جزيرة العرب وفلسطين وأرض ما بين النهرين (تك ٢٥ : ١٨). وقد اشتهر «الإسماعيليون» (العرب) بأنهم تجار رحل ينتقلون من مكان إلى آخر (تك٣٧ : ٢٥-٢٨) وكذلك عرفوا بمهارتهم في قيادة الجمال، وسكنهم الخيام، وبأنهم حاذقون في استعمال القوس. وقد كانت غالبية هذه القبائل متبدية ولكن بعضا منها استقرت، وأسست ممالك وإمارات حضرية مستقلة كالنبطيين والتدمريين والغساسنة أو بني غسان واللخميين أو بني لخم (قاموس الكتاب المقدس، تحرير الدكتور بطرس عبدالملك، الدكتور جون الكساندر طمسن، الأستاذ إبراهيم مطر، بيروت، إشراف رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط، ط٦، ١٩٨١، ص٧٣-٧٥). وقد ورد ذكر إسماعيل عدة مرات في القرآن الكريم، فقد جاء في الآية ١٣٠ من سورة البقرة والآية ٧٨ عن سورة آل عمران والآية ١٦٣ من سورة النساء، أن الوحي قد نزل عليه مثل عدد آخر من الأنبياء والرسل: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبوراً﴾ (النساء: ١٦٣). وتقول الروايات الإسلامية أن إسماعيل أعان أباه إبراهيم في بناء البيت الحرام، بعد أن حفرا أساسه فلما أتما بناء البيت الحرام وترك إبراهيم هاجر

أمــا رئيــس ديــر كلــوني (الآبــاتي) بطــرس المبجـل أو المكــرم Petrus Vernabiles (نحـو١٠٥٩-١١٥٦م)، الـذي تـرجم القـرآن إلى الـلاتينيـة، فيمكــن من دون أي مبـالغة تسميتـه مؤســس الدراسـات الإسلامـاتية لـدى مسيحيي القرون الوسطى. وقد انطلق من مسلمة حتمية الصراع مع الإسلام، ولكن ليـس بالسيف، وإنما بالكلمـة والإقناع والحجة. وفي نظـرته للمسلمين كهراطقة، اعتقد بطرس المبجل بـإمكان إعادتهم إلى فلك الكنيسة، وذلك إذا تمكن الـلاهوتيـون والمبشرون المسيحيون من أن يظهـروا لهم بشكل مقنـع، أين تكمن انحرافـاتهم وضلالاتهم. وحول نوايـا بطرس المبجل هذا تشهـد رسالته التي وجهها إلى العرب، ويقول فيها: «من بطرس الفرنسي الجنسية، المسيحي العقيـدة، الآبــاتي(*) في الخدمة الكنسيـة، من أولئك النـاس، الذيـن يُطلق

=وابنها إسماعيل في تلك الأرض القـاحلة يقاسيان من آلام العطش. وأخـذت هاجر تسعى بين الصفا والمروة باحثـة عن الماء وسعت مرات متعددة بينهما، وكان ذلـك أصلا لشعيرة «السعي». ثم جاء جبريل وقال لها: من أنت؟ قالت: سرية إبـراهيم، تركني وابني ها هنا. قال: وإلى من وكلكما؟ قالت: وكلنا إلى اللـه تعالى. وكان الطفل إسماعيل قد فـرغ صبره وأخذ يدحض الأرض بقدميـه أو بإصبعـه، فنبعت عين مـاء هي «زمزم». ويقـال كذلـك إن جبريل هـو الذي ضرب بقدمه ففارت عين زمزم.

وتعرف الروايات الإسلامية تلك القصـة التي وردت في «سفر التكوين، الأصحاح٢٢» غير أن كثيرا من علماء الأديان والباحثين المختصين يؤكدون أن الذبيح هو إسماعيل، لأنه هو أول ولد بشر به إبراهيم، وهو أكبر من إسحق، وقد أمـر إبراهيم بذبح «وحيده» أو «بكره» وهذا لايصدق إلا على إسماعيل، لأن إسحق ولد بعد إسماعيل بأكثر من عشر سنين. هذا ويعتبر إسماعيل أبا العرب الـذين كانوا في شمال الجزيرة العربية. (دائرة المعـارف الإسلامية النسخة العربيـة، مصدر سبق ذكره، المجلد الثالث، ص٣٦٠-٣٦٢). وعموما يرجع جميع العرب اليوم إلى إسماعيل فيعدونه جدهم الأكبر. وأغلب الـدراسات الغربية لاسيما اللاهوتية منها، التـي ذاعـت في القــرون الـوسطـى، تطلـق على العــرب المسلمين لقــب «الإسماعيليين». (المترجم)

(*) الآباتية ـ دير كـاثوليكي، يرأسه «الآباتي» أي رئيس الدير. تملكـت هذه الأديرة المستقلة في القرون الوسطى أراضي واسعة، مستفيـدة من نفوذها السياسي والاقتصادي والدينـي. وقد استخدمت تلـك الأديرة منطلقـا للتعصب الـديني في حـالات كثيرة. وقضي على قسـم منها خـلال مرحلـة الإصلاح وفي أثنـاء الثورات البرجوازيـة في أوروبا. أما مـا تبقى منها فقـد استمر في الدفـاع عن العقيدة الكاثوليكية. (المترجم)

عليهم الرهبان. . إلى العرب، أبناء إسماعيل، الذين يتبعون قانون الرجل، الذي يدعى محمداً(*).

قد يبدو غريباً، ومن الممكن أنه كذلك، انني إنسان كم أنا بعيد عنكم موطناً، وأتكلم لغة أخرى، وأفكر بصورة مختلفة، وأعرف أن عاداتكم ونمط حياتكم مغايرة لحياتنا ونمط معيشتنا، ومع ذلك أكتب إليكم من عمق الغرب، إلى شعوب الشرق والجنوب، الذين أرجح انني لن أتمكن من رؤيتهم أبداً.

لكنني أردت أن أجيء إليكم ليس بالسلاح، كما يفعل مسيحيونا في أغلب الأحوال، وإنما بالكلمة، ليس بالبغض والكراهية، وإنما بالمحبة ـ بتلك المحبة، التي يجب أن تكون بين أولئك، الذين يجلون المسيح، وأولئك الذين استداروا عنه، بتلك المحبة التي وجدت بين رسل المسيح (تلامذته وحوارييه) والوثنيين. وهكذا، فأنا أيضاً، واحد من عدد لا يحصى من خدم المسيح، بل الأصغر من بينهم. . إنني أحبكم، وبمحبة أكتب إليكم، داعيا إياكم للخلاص، ليس ذلك الخلاص، الذي يزول ويتبدل، وإنما إلى الخلاص، الذي يبقى ويدوم. . ليس إلى الخلاص الذي ينتهي مع انتهاء هذه الحياة القصيرة، وإنما إلى ذلك الخلاص الذي يستمر في الحياة الأبدية»(٩٢).

وانطلاقاً من فكرته التبشيرية، القائمة على أساس اعتماد الكلمة المقنعة لوقف المد الإسلامي القادم من الشرق والجنوب، وعلى أن صراع الكنيسة مع الإسلام يجب أن يجري على كل المستويات، وضع رئيس أديرة كلوني بطرس المبجل خطته لترجمة القرآن إلى اللغة اللاتينية، فاستعان بعدد من المستعربين والمختصين بفروع علمية مختلفة، وكان في طليعتهم: روبرت كتننز (R. Ketennses) وهرمان دالماتا (H. Dalmata) وهما من الدارسين الإنكليز لعلمي

(*) يقول إدوارد سعيد: «لقد كان أحد الضوابط المقيدة التي أثرت في المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام ينبع من عملية قياسية، مادام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية، فقد افترض ـ بطريقة خاطئة تماما ـ أن محمدا كان للإسلام ما كانه المسيح للمسيحية. ومن ثم إطلاق التسمية التهاحكية «المحمدية» على الإسلام. (انظر: الاستشراق، ص٩٠). (المترجم)

الفلـك والريـاضيات العـربيين. وفي الوقـت نفسـه كلف بطـرس المبجل أحـد أساتذته من المستعربين ويُدعى بطرس الطليطلي (يُعتقد أنه كان مسلما ثم انقلب إلى المسيحيـة) مساعـدة سكرتيره على أن يترجـم من العـربية مقـالات مناهضـة للإسـلام. واستعان لتحقيـق أهدافه بكـل من: بطرس مـن بواتييـه، وشخص اسمه محمد، أشار إليه بطرس المبجل مرة واحدة فقط(٩٣). وتعد ترجمة روبرت كتننز (كيتوني)، التـي جرت تحت إشراف بطرس المبجل أول ترجمة كـاملة للقرآن من العـربية إلى اللغة الـلاتينية(*). وقامـت مجموعة العمل هـذه بترجمة بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي محمد، لكن الباحثين لم يتمكنوا إلى الآن من الوقوف عند الأصل العربي لها، لأن المترجمين أهملوا الإشـارة إلى الإسنادات الروائية، التي يتبعها الفقهاء والمحدثون والمفسرون المسلمون في مسألة تحقيق الأحاديث النبوية.

أما دالماتـا فقد كتب (حوالي ٤٥ صفحة) عن مبادىء النبي محمـد وحياته، وعن تاريـخ الإسلام الذي وصفـه بالمضحك، متخذا إطـارها المرجعي مـن القصص والمحاورات الملفقـة، المزعومة بين الأحبـار (اليهود) والنبي، والمنشـورة في الغرب بعنـوان «Doctrina Mahumet». وهي الإسرائيليات المشهـورة عند المسلمين باسـم «مسائل عبـدالله بـن سلام»(**). وقامـت هذه المجمـوعة أيضـا بترجمة

(*) يقول الدكتور محمد ياسين عريبي في ملاحظاته على تلك الترجمة: إننا نجد كتننز اعتمد في ترجمته على استخراج المعاني التخمينيـة دون تحليل وفهم حقيقي للغـة العربية، ورغم استعـانته ببعض التفاسير للقرآن فإنه كان يميل إلى الاختصار وإلى حـذف بعض الآيات، ولصعوبة تحديد المعاني اللغوية في القرآن فإنه لا توجد آية واحـدة مترجمة تعطي المعنى المقارب لحقيقتها. وعلى الرغم من الأخطاء الشنيعة نجـد أن هذه الترجمة أصبحت أساسا للترجمات الأخرى ولـلأحكام المبتسرة عن الاسلام في نظر الغرب إلى يومنا هذا (انظر: د. محمـد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، نقد العقل التاريخي ١، ص١٤٥). (المترجم)

(**) عبـداللـه بـن سـلام (Ibn Salam): تـروى عنه كثير مـن الأحاديـث التـي عرفـت باسـم «الإسرائيليات»، كان يهوديـا أسلم، وكان يدعى في يهوديته الحصين بـن سلام بن الحارث، فلما أسلم سماه الرسول عبدالله. وهو من بني قينقـاع، وذكر أنه كان شريفا في قومه وحبرا عالما، فلما أسلم نبذه اليهود وتحدثوا فيه. ويذكر بعض المفسرين أنه هو الذي نزلت فيه الآية ﴿وشهد شاهد مـن بني إسرائيـل﴾ [الأحقاف/ ١٠]. وروى ابن النديـم (صاحـب الفهرسـت) أن أحمد الابن الأصغر لعبدالله بن سلام ترجم التوراة ترجمة دقيقـة، وقيل إن ترجمته كانت سببا في إدخال المزيد من الإسرائيليـات إلى كتب التفسير (انظـر: د. عبدالمنعـم الحفني، الموسـوعة النقـدية للفلسفـة اليهودية، مصدر سابق، ص٣١). (المترجم).

رسالتين جدليتين بعنوان: «رسالة المسلم عبدالله بن إسماعيل الهاشمي وجواب المسيحي عبدالمسيح بن إسحق الكندي».

على أساس تلك الترجمات صنف بطرس المبجل ما أسماه بـ «دحض العقيدة الإسلامية» (Liber Contra sectam sive haeresim Saracenorum). وقد جمعت الترجمات المذكورة آنفا بالإضافة إلى رد بطرس المبجل في ما سُمي بـ «المجموعة الطليطلية» أو («فيلق كلوني»)، وهي المجموعة التي صارت بالنسبة للأوروبيين المصدر الرئيسي للمعلومات والمعطيات عن الدين الإسلامي على مدى خمسمائة عام تقريبا: في سنة١٥٤٣ أعيد طبع «المجموعة الطليطلية» (فيلق كلوني) على يد ثيودروس بيبليانذير (باستثناء رسالة عبدالمسيح الكندي) مضافا إليها مقالتان تمهيديتان للمجموعة كتبهما مارتن لوثر وفيليب ميلانختون(*).

ورغم الهنات الواضحة، والأخطاء التي ارتكبت في ترجمة روبرت كتننز (الكيتوني) للقرآن، فإن هذه النسخة اللاتينية عدت إلى أواسط القرن السابع عشر للميلاد أكثر الترجمات الغربية انتشارا وأقربها نسبيا إلى الإطار العام للاتجاهات القرآنية. أما ترجمات مارك الطليطلي (نهاية القرن الثالث عشر للميلاد) ويوحنا السيغوفي (أواسط القرن الخامس عشر للميلاد)، فإنه لم تحصل على انتشار واسع، ولم تحفظ أيضا. ومن الجدير بالذكر أن الإيطالي أ. أريفابن (A.Arrivabene) قام سنة١٥٤٧ بترجمة معاني القرآن (اعتمادا على النسخة الكلونية) من اللاتينية إلى الإيطالية، وكانت هذه الترجمة مثل سابقاتها الهولندية والألمانية مستندة إلى النص اللاتيني لمعاني القرآن الذي ترجمه كتننز. وفي سنة١٦٤٩ قام قنصل فرنسا في الإسكندرية ديوري بأول ترجمة فرنسية للقرآن (وهذه الترجمة اعتمدت هي الأخرى إلى درجة كبيرة النص الكلوني ـ اللاتيني للقرآن). أما أول ترجمة إنكليزية فقد وضعها جورج سيل في سنة١٧٣٤(**).

(*) فيليب ميلانختون (١٤٩٧-١٥٦٠): لاهوتي ألماني. أيد مارتن لوثر وساهم في نشر تعاليمه (المترجم).

(**) جورج سيل Sale (١٦٩٧-١٧٣٦): مستشرق بريطاني. درس العربية واهتم بالإسلاميات. نشر مؤلفات كثيرة، أشهرها ترجمته (الإنكليزية) للقرآن. (المترجم)

وخلافا لبطرس المبجل، فإن القديس توما الأكويني عد المسلمين وثنيين وليسوا هراطقة مجدّفين. ومن هذه الزاوية كان الأكويني يرى أن المسلمين في بعض الحالات أقل ارتكابا للآثام والخطايا، قياسا للهراطقة المجدفين من البدع المسيحية (مثلا، لأنهم لم يعترفوا بأهمية الإنجيل ومكانته الاستثنائية)، وفي حالات أخرى يعتقد الأكويني أن المسلمين كانوا أكثر آثاما وخطايا، من حيث أن مناقشاتهم مغلوطة في المسائل والقضايا العقائدية الأكثر اتساعا وشمولية. ولهذا قرر الأكويني حتمية عقد المناظرات والمحاورات الجدلية مع الوثنيين (بمن فيهم المسلمون حسب رأيه) بناء على البراهين العقلية، وليس وفق مفاهيم الكتاب المقدس وشهرته فقط. إضافة إلى ذلك، فإن توما الأكويني يرى أنه لا يجوز تحويل الوثنيين هؤلاء إلى المسيحية بالقوة، نظراً إلى أن الإنسان لا يمكن إجباره على الاعتراف بوجود شيء أسمى من الخير والسعادة. ولهذا فإنه يتوجب على الحكام المسيحيين ـ كما يقول الأكويني ـ، الذين يقع المسلمون تحت سلطتهم، أن يتصرفوا بصبر إزاء مفهومهم لعبادة الرب[٩٤].

والحقيقة أن مواقف توما الأكويني تجاه ثقافة المسلمين وحضارتهم، كانت في الغالب انتقائية، تماما كما كان الأمر عند دانتي. فهو (أي الأكويني) رغم اعترافه بالشهرة الفلسفية للعرب، يحتفظ بقناعة يقينية راسخة حول تهافتها من حيث المضمون اللاهوتي.

ولقد أولى توما الأكويني محمدا ورسالته اهتماما محدودا جدا في واحد من فصول كتابه «الرد على الخوارج» (خلاصة الرد على الأمم الخارجة عن المسيحية). لكنه لم يخرج كثيرا عن إطار القوالب الذهنية التي سادت في الفكر الأوروبي في عصره، إذ وضع الانتشار السلمي للمسيحية في مقابل ما أسماه «بالانتشار الإكراهي» للإسلام. ويقوم تفسيره لظاهرة انتشار الإسلام على أطروحة مؤداها أن محمداً آمن بدعوته في بادىء الأمر الناس الجهلة البدائيون فقط، أولئك الذين يعيشون في الصحراء، ولم يسبق لهم أن عرفوا أي تعليم أو عقيدة إلهية. وعن طريق هؤلاء البدو ـ الصعاليك أجبر محمد بقوة السيف بقية

الناس في المنطقة على الامتثال إلى شريعته. ويؤكد توما الأكويني المزاعم القائلة، أن محمدا أغوى كثيرا من الشعوب للدخول في عقيدته، من خلال تشجيعه إياها على الحصول على الملذات والشهوات الحسية، وعن طريق الوعود التي قطعها لها ضمن هذا التوجه الغريزي(*). ويتابع الأكويني السير في هذا المنحى المتحيز، مؤكدا أن محمدا أسس «قواعده» و«أحكامه» التشريعية، التي تتناسب مع قدرات وإمكانات العقل المتوسط وحسب. ثم يصل من كل هذه الأطروحات المتسرعة إلى القول: إنه لكي لا يكتشف أتباعه زيف شريعته، فإن محمداً منعهم من قراءة كتب العهدين القديم والجديد («خلاصة الرد على الخوارج»، ١، ٦).

وبالمناسبة، فإن توما الأكويني لا يستخدم كلمة «القرآن» بتاتاً، وإنما يحل محلها عبارة «قوانين محمد».

وفي مؤلفه الصغير: «براهين الإيمان ضد المسلمين (الساراتيين كما يسميهم)، والإغريق، والأرمن» يقدم توما الأكويني النصائح اللازمة لأخيه في الرهبانيات الدومينيكانية، وللهيئة الكنسية في أنطاكية، حول كيفية الرد على أسئلة المسلمين وتفنيد حججهم(٩٥).

ونذكر في هذا السياق أيضا مؤلفين مفصلين عن الإسلام كتبهما في القرن الثالث عشر للميلاد غليوم الطرابلسي (مات بعد سنة ١٢٧١م)، وهما: ١- «رسالة حول إمبراطورية أحفاد إسماعيل (العرب المسلمين) ونبيهم المزيف

(*) لسنا بحاجة إلى الرد هنا على مزاعم الأكويني وتعارضها الجلي مع الوقائع التاريخية، ونكتفي بالإشارة فقط إلى أن الانتشار السلمي للإسلام عن طريق قوافل التجارة والمبادلات المختلفة جعل ملايين الشعوب تعتنق الإسلام طواعية وعن قناعة حرة تماما، مثل شعوب إندونيسيا والهند وماليزيا وباكستان وتايلاند، وشعوب غرب أفريقيا التي تدخل الإسلام الآن بصورة جماعية - جماهيرية لا سابقة لها، ولا ننسى ملايين الأوروبيين والأمريكيين، الذين تتزايد أعدادهم المقتنعة بالاسلام يوما بعد يوم. . إن وجود المسلمين في أقطار العالم كافة (أكثر من ألف مليون): من جزر فيجي الصغيرة في أقصى المحيط الهادي إلى باريس وواشنطن ولندن ليدحض تلك المزاعم تماما. (المترجم)

محمد»، ٢- «محمد وكتاب شريعة المسلمين». ومع أن غليوم هذا يشوه بشدة صورة محمد وسيرته، التي يلونها بكثير من الحكايات الخرافية المتناسبة مع عصر المؤلف ووسطه (الثقافي ـ الأيديولوجي)، إلا أنه في الوقت ذاته يشير إلى ملامح وسمات عامة مشتركة بين الإسلام والمسيحية، حيث يعتقد أن عقيدة المسلمين قريبة من الإيمان المسيحي، وأنهما غير بعيدتين كثيرا سواء عن بعضهما، أو عن الطريق المستقيم الصحيح[٩٦].

لقد صار النشاط التبشيري بين المسلمين، الذي بدأه رئيس الأساقفة في طليطلة يفلوغي (الذي أشرنا إليه قبلا) نوعا من الأرضية الانطلاقية للتبشير كله. أما النموذج المعاصر لذلك التبشير فيمثله عالم الإسلاميات د. كير، الذي أصبح بمنزلة «محام للدفاع» «عن الاستشراق، معتقدا أن مهمته الرئيسية ـ بل الوحيدة ـ تتجلى في مقاومة الإسلام بأي ثمن، سواء بالصراع المسلح أو بالموت الاستشهادي[٩٧].

أما الموقف التبشيري المغاير، فقد سلكه مؤسس رهبنة الفرنسيسكان القديس فرنسيس الأسيزي (توفي عام١٢٢٦م). وطبقا لرأي القديس والفيلسوف اللاهوتي بونافنتورا، فإن فرنسيس الأسيزي هو الأول منذ زمن الرسل، الذي نفذ حرفيا وصية المسيح، الذي «قال لهم اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها» (إنجيل مرقس، الأصحاح ١٦ : ١٥). وبغية تطبيق هذه الرسالة جمع الأسيزي سبعة من أتباعه المخلصين، وقرر أن يوفدهم إلى التبشير في أركان الدنيا الأربعة. وكان فهمه جديداً لطبيعة حياة الرهبنة، حيث كانت الأخويات الفرنسيسكانية تعقد اجتماعات دورية تقويمية قصيرة بعد الانتهاء من الأنشطة التي تقوم بها في بلدان العالم المختلفة. أما البرنامج التبشيري لرهبانيات فرنسيس الأسيزي فكان بسيطا للغاية: كل راهب فرنسيسكاني يجب أن يرتحل إلى البقعة، التي يعتقد أن مساعدته ضرورية فيها. والشرط الوحيد، الذي وضع أمام المبشر الفرنسيسكاني، يتمثل في الاستعداد التام لتقبل أي مصير يتعرض له[٩٨].

وقـد قام فـرنسيس ذاته بـرحلة تبشيريـة إلى مصر في سنة١٢١٩م، حيث وصل إلى دمياط في زمـن الحملة الصليبية السادسة (بقيـادة جان دي-بريين) في عهد الملك الكامل الأيوبي، وبعد حصار دمياط الذي لم ينجح، وفي الفترة التي عقدت فيهـا الهدنة بين الجانبين (الفرنجي الصليبي والإسـلامي)، وسار الأسيزي (فرنسيس) مع زميل له يُدعـى إلوميناتو قاصديْن معسكر المسلمين، وطلبـا مقابلة السلطان (الكـامل الأيوبي) في تشريـن الثاني ١٢١٩م. فقادهما الجند إليه. وأخذ فرنسيس يشرح معنى الثالوث للملك الكامل، الذي أصغى إليه برحابة صدر حيث لم تكن المسيحية غريبة عليه، إذ كان ملكا مثقفا فضلا عن معـرفته بأحوال المسيحيين القبـط في مصر، وأيضا بسبب اختـلاط الغرب بالشرق في أثناء الحروب الصليبية.

وقد قـدر الملك الكامـل هذين الـراهبيْن المساليْن المتواضعيْن، اللـذين لا يحمـلان السلاح. وإذ شعـر الأسيـزي برحـابة صـدر الملـك المسلم وتسـامحه الكبير، بادر من طرفه بدعوة الملـك إلى اعتناق المسيحية، مع استعداده للبقاء إلى جانبه لكي يعمله حقائقها ويقال إنـه سأله أن يقيم تجربة النار وأنه مستعد لأن يدخـل النار مـع بعض رجـال الديـن المسلمين، وإذا لم يحترق فرنسيـس الأسيزي فعلى الملك الكامل عندئذ أن يؤمن بالمسيحية. وبطبيعة الحال لم يقبل الملك الكامل التحـول إلى المسيحية، لأن إيمانه بالإسلام وعقيدتـه لم يكن أقل من إيمان فرنسيـس بالمسيحية(٩٩). وقد جسد دانتي هذه الواقعة التاريخية في «الكوميـديا الإلهيـة، الفردوس، الأنشـودة١١، الأبيات مـن ١٠٠-١٠٥». والتي يقول فيها:

«وعندما كرز بالمسيح وبالآخرين الذين كانوا له أتباعا،

في حضرة السلطان العظيمة، وهو إلى الاستشهاد ظمآن،

وإذ وجد القوم غير مستعدين لاعتناق دينه،

وحتى لا يبقى بغير طائل، آب لكي يجني من حصاد إيطاليا أثماره»(*)

والحقيقة أن الاشتغال المنظم في قضية التبشير بالمسيحية بين المسلمين، كان من ترتيب رامون دي بينيافورتي (١١٧٥-١٢٧٥م) (يعد المصلح الثالث في رهبنة الدومينيكان)، الذي قاد نشاطاً تبشيرياً واسعاً في إسبانيا الإسلامية. وقد أسس مدرسة لتأهيل المبشرين في طليطلة (Studium arabicum)، وفيها أصبح المبشرون يتعلمون ـ للمرة الأولى ـ اللغة العربية. وفي عام ١٢٢٢م، وتماشيا مع هذا التوجه أسس رامون دي بينيافورتي مع بطرس النولائي أخوية رهبانية للنولاسكانيين، هدفها الأساسي المعلن «تحرير المسيحيين الأسرى والمستعبدين من قبل المسلمين».

أما مطران طليطلة الفرنسيسكاني ريموند لول (١٢٣٥-١٣١٦م)، فقد وضع خطة مفصلة لإعداد الكوادر التبشيرية المحترفة، وأقام لتحقيق هذه الغاية مراكز تعليمية متخصصة. وانطلق لول من ضرورة دراسة وفهم عقيدة وعادات وقيم الشعوب، المنوي التبشير بالمسيحية بينها، وفي الوقت ذاته، كان يرى أنه يتوجب على المبشر أن يجمع الحجج والبراهين اللازمة، ثم يرتبها، ويضعها في إطار مفهوم ومقبول لدى تلك الشعوب والجماعات. وريموند لول كان مثل الأكويني، من حيث نظرته إلى الفلسفة، بوصفها أداة حوارية شاملة، يمكن على أساسها إقامة الصلات والتواصل بين أناس من عقائد مذهبية مختلفة[١٠٠]. وبفضل مبادرات المطران لول افتتحت مجموعة من المدارس التبشيرية، التي اعتمدت برامج منظمة لتعليم اللغة العربية للمتخصصين في التبشير. بالإضافة إلى افتتاح أقسام للغة العربية في عدد لا

(*) رجع فرنسيس الأسيزي إلى بلده إيطاليا في سنة ١٢٢٠م لكي يبشر بدعوته الدينية ـ التطهيرية بين المسيحيين، الذين يرى أنهم تهاونوا في أمور دينهم. (انظر حواشي وتعقيبات مترجم الكوميديا الإلهية من الإيطالية حسن عثمان على هذه الحادثة التاريخية وعلى أبيات دانتي في «الفردوس»، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨، ص٢٣٧-٢٣٨، حيث يطلق عليه اسم «فرنتشسكو الأسيسي»، بينما آثرنا اعتماد الاسم الدارج «فرنسيس الأسيزي»). (المترجم)

بأس به من الجامعـات الأوروبية. ومن الوسائل التي كـانت متبعة في مدارس اللغة العربية للصبيان (بإشراف ريموند لول) ـ التدريب على الخطابة وأساليب الإقنـاع في الحوار، والسيطـرة على الخصـم في المناظـرة. وقـام في هـذا الاتجاه بمحاولات متعددة لإقناع البابا نيكـولاس الثالث بروما (سنة١٢٧٧م) بتعليم اللغات الشرقية وخاصة العربيـة من أجل إنجاح حركة التبشير بين المسلمين. وكان في كل لقـاءاته مع السلطات الكنسيـة والرسمية العليا يشـدد على تعليم اللغة العربية، مع ضرورة الاستفادة من مسيحيي الشرق وخاصة الموارنة في هذا الميـدان. وقـد استطاع ريمـونـد لـول أن يقنع المجمـع الكنسي سنـة١٣١١م بإصـدار القـانون رقـم١١، الـذي يقضي بتدريـس اللغـات الشرقية في أربـع جامعـات أوروبية هي جـامعات: بـاريس في فرنسـا، وأكسفورد في إنكلترا، وبولـونيا في إيطاليـا، وسلمنكا بإسبـانيا. وقد تضمـن هذا القانـون إجراءات تنفيـذية تنـص على تخصيص كـاثوليكيين لكـل جـامعة مـن هذه الجامعـات الأربع، يقومان بتدريس اللغة العربية والكلدانية والعبرية واليونانية.

أما الـراهب الـدومينيكاني (المعـاصر لريمونـد لول) ريكـولدو دي مـونتي كـروتشيه (مـات عام١٣٢٠م)، فإنه تـرك حقل التـدريس، واتجه إلى التبشير المباشر في الشرق. ثم عمم نتـائج دراساته النظرية للإسـلام، وخبراته الميدانية في التبشير في مـؤلف أصـدره تحت عنـوان «ضد قـانـون الساراتيين» أو بعبـارة أوضح «ضد شريعة المسلمين».

ويلاحـظ أن الفترة الواقعة مابين النصـف الثاني من القرن الـرابع عشر للميلاد، والنصف الأول من القرن الخامس عشر للميلاد شهدت نوعا من الفتور في الاهتمام الأوروبي تجاه الإسـلام وأوضاع المسلمين عمـوما. ولكـن تميز منتصف القرن الخامس عشر للميلاد بتحول واضح في هذا الاتجاه، إذ إنه بعد أن احتـل الأتراك ـ العثمانيون البلقان والقسطنطينية، فـإن ماسمي بـ «مشكلة الإسـلام» هيمنت من جديد على عقـول الأوروبيين وكتاباتهم.

وقد برزت أطروحات ومواقف جديدة كل الجدة في هذا السياق، مثلها نيكولاي كوزاني (١٤٠١-١٤٦٤م) ويوحنا من سيغوفي (حوالي ١٤٠٠-١٤٥٨م). حيث انطلق الاثنان من رؤية، مؤداها أن الحرب لا تحل الخلاف بين الديانتين (المسيحية والإسلام). وكلاهما اعتقد أن المحاولات الرامية إلى تحويل المسلمين إلى المسيحية بلا معنى ولا طائل منها، ولم تؤد إلى نتائج إيجابية(*). ولهذا طالبا بضرورة الكشف عن الفوارق والاختلافات الواقعية، والبحث الجاد عن الأمور المشتركة بينهما. وتماشياً مع هذا المنحى درس نيكولاي كوزاني ويوحنا سيغوفي فكرة وضع أساس راسخ للحوار بين ممثلي هاتين العقيدتين. حتى أن يوحنا اقترح عنوانا لهذا اللقاء الفكري، هو: «Contraferntia»[١٠١]. أما نيكولاي فقد أراد أن يجمع التجار الأوروبيين، الموجودين في مدن الشرق المختلفة، ليأخذ منهم مباشرة المعلومات والمعطيات الحقيقية عن الإسلام. على أن يتبع ذلك إرسال أشخاص مهيئين للتبشير والعمل في البلدان الإسلامية (ومن المدنيين تحديداً، نظرا لأن الأتراك يثقون بهم ثقة كبيرة، بعكس نظرتهم إلى رجال الدين المسيحي)، حيث يتوجب عليهم تمهيد التربة الملائمة للحوار والمناظرة الفكرية بين الطرفين[١٠٢].

ويبدو لنا، أن نيكولاي كوزاني، كان واحدا من أوائل الذين حاولوا تحليل النص القرآني. ففي كتابه «غربلة القرآن» (Cribratio Alchoran) وضع نصب عينيه مهمة عزل المبادىء، المعتمدة في العقيدة الإسلامية، والتي يمكن أن تكون مقبولة في ضوء الإنجيل، عن تلك المبادىء والأفكار التي ـ بحسب رأيه ـ تشكل ثمرة للعقل الإنساني غير الناضج[١٠٣].

(*) سبق لأحد رؤساء الدومينيكان وهو همبرت الروماني (Humbertus Romans) أن قدم دراسة إلى الكنيسة وملك فرنسا فيليب الرابع بعنوان «رسالة في التبشير الصليبي ضد المسلمين» في سنة١٢٤٧م، أكد فيها أن تنصير المسلمين لا يحدث إلا في حالات نادرة مثل أسرى الحرب. ومع هذا لا يعتنقون المسيحية إلا في الظاهر (انظر: د. محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ص١٥٢). (المترجم)

وقد نالت شهـرة واسعة في ذلك العصر الرسالة، التي وجهها البابا بيوس الثاني(*)، صديق نيكولاي كوزاني إلى السلطان محمد الثاني(**). وتتحدث هذه الرسالة عن الخلاف بين الإسلام والمسيحية في المسائل الخاصة بالطبيعة الإلهية، مؤكدة في الوقت ذاته الأساس الإنجيلي الواحد للديانتين، اللتين يجمعهما الإيمان برب واحد، والإيمان بالحياة الأخرى وخلود الروح، ومع أن هذه الرسالة، كانت قد كتبت ـ كما يبدو ـ ليس من أجل السعي إلى التفاهم اللاهوتي، وإنما لأهداف سياسية ودبيلوماسية ودعوية، فإنها مع ذلك تؤكد أن تصورات المسيحيين حول المبادىء العقيدية للمسلمين لم تكن واحدة، بل تحمل ألوانا وتوجهات غير متطابقة دائما. فإلى جانب الاختلاقات والتزييفات وجدت معارف واقعية عن الإسلام، وإلى جانب الروح العدائية، وجدت أيضا تيارات مدركة بصورة جيدة للقضايا والمسائل الروحية المشتركة، وفي كل الأحوال فإن التصورات المتكونة في أذهان الأوروبيين عن الإسلام، وفق القوالب النمطية التي سادت في القرون الوسطى، تبين الوقائع المؤكدة أنها كانت راسخة بصورة عجيبة، حيث أعطت مؤشرات واضحة على تأثيراتها في القرون اللاحقة.

(*) بيوس الثاني (Pius) ـ أحد أشهر البابوات في القرن الخامس عشر للميلاد. فترة تولية كرسي البابوية من ١٤٥٨-١٤٦٤. يعد من علماء النهضة ومشجعيها. حاول عقد محالفة مع ملوك أوروبا ضد السلطان محمد الثاني الفاتح (المترجم).

(**) محمد الثاني الفاتح (١٤٢٩-١٤٨١): سلطان عثماني من ١٤٤٤-١٤٤٦ ومن ١٤٥١-١٤٨١. فتح القسطنطينية سنة١٤٥٣ وقضى على دولة طرابزندة. احتل الجزر الأيونية. (المترجم)

الفصل الرابع

صورة الإسلام في الوعي الأوروبي

(العصر الحديث)

في الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، جرت في أوروبا عملية فكرية بطيئة، ضمن إطار دائرة ضيقة جدا من المختصين، في ما يتعلق بتراكم المعارف العلمية عن الشرق العربي والإسلام. مع أنه لابد من الإشارة هنا، إلى أن الاستعراب ـ في تلك الفترة ـ لم يكن قد تبلور بعد في حقل مستقل ومتميز في مجموعة العلوم الإنسانية، حيث ظهر الاستعراب في بادىء الأمر كفرع تطبيقي في ميدان الدراسات الإنجيلية والتأريخ الكنسي. في حين أن التخصصات في قضايا دراسة الثقافة العربية بذاتها، لم تتضح معالمها وعناصرها العلمية الكافية.

ونشير في هذا السياق إلى المبادرات الأكثر أهمية والأعمال الأشهر في تلك المرحلة التاريخية، التي هيأت في كثير من جوانبها التربة المناسبة للتقدم المطرّد لعلم الاستشراق الأوروبي في القرن التاسع عشر. ففي أواسط القرن السادس عشر قام العالم الفرنسي غليوم بوستل Postel(*)، بتدريس اللغات الشرقية (بما في ذلك العربية) في «الكوليج دي فرانس». وفي الربع الأول من القرن السابع عشر طبع المارونيان سيونيتا وخسرونيتا في روما مؤلف الشريف الإدريسي الجغرافي «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». وفي ذلك الوقت أيضا أطْلع إدوارد بوكوك(**) العلماء الأوروبيين على تاريخ الإسلام في قرونه الأولى، من خلال ترجمته لـ «تاريخ مختصر الدول» لأبي الفرج غريغوريوس (ابن العبري).

(*) غليوم بوستل Postel (١٥١٠-١٥٨١): مستشرق ورحالة فرنسي. ألف كتابا في أبجديات اثنتي عشرة لغة ومنها اللغة العربية. (المترجم)

(**) إدوارد بوكوك (١٦٠٤-١٦٩١): من أقدم المستشرقين الإنكليز. درس العربية في أكسفورد. ترجم «تاريخ مختصر الدول» لابن العبري، و«رسالة حي بن يقظان» لابن طفيل. (المترجم)

وفي الربع الأخير من القرن السابع عشر صنف ر. سيمون، الذي اشتهر بكتابه «التاريخ النقدي للعهد القديم» كتاب« التاريخ النقدي لعقيدة شعوب ليفانته(*) وعاداتها». وفي عام ١٦٩٧ وبعد موت بارتيليمي دي - إربيلو، طُبع مؤلفه الشهير «المكتبة الشرقية»، الذي كان من حيث الجوهر والأهمية، أول موسوعة جدية عن الإسلام. وفي ما بين ١٦٩١-١٦٩٨ نشر لودوفيكو ماراتشي أول طبعة علمية للقرآن، مترجمة إلى اللاتينية، ومرفقة بتفسيرات وشروحات مستفيضة، وكذلك بآخر التفنيدات الموجهة ضد الإسلام.

في مطلع القرن الثامن عشر ألف أستاذ اللغة العربية في «كمبردج» س. أوكلي كتاب «تاريخ الساراتيين» (العرب المسلمين/ خ. ج.)، وهو أول كتاب علمي ينشر في إنكلترا عن تاريخ العرب. وفي سنة ١٧١٧ نُشر كتاب أ. ريلان «عن الديانة المحمدية»، أي عن تاريخ الإسلام، وقد لعب هذا العمل دوراً مهما في تغيير كثير من تصورات الأوروبيين حول هذه الديانة. وبعد مرور مدة غير طويلة، وبتأثير من الكتاب المشار إليه نشر الكونت دي بولينفيلي مؤلفا بعنوان «حياة محمد»(١٠٤).

فضلا عن ذلك، عانت تلك المرحلة، سواء في الأوساط الأكاديمية، أو في الأوساط الكنسية، من هيمنة قوية للأنماط والقوالب الذهنية والتصورات القديمة المشوَّهة حول الإسلام، أما الجديد في هذا الاتجاه، فيتمثل في تحميل تلك الأنماط والقوالب والتصورات (القديمة) شحنة أيديولوجية مغايرة تماما.

(*) «ليفانته» أو «ليوانطه»: من الفرنسية Levant أو الإيطالية Levante، وتعني «الشرق». ومن حيث المعنى العام، فهي تسمية تطلق على البلدان المحاذية للساحل الشرقي من البحر المتوسط: سوريا، لبنان، فلسطين، مصر، تركيا، اليونان، قبرص. أما المعنى الضيق لهذه الكلمة فيقصد به سوريا ولبنان. ومن حيث المضمون الإثنوغرافي والأنثربولوجي، فإن الليفانتيين يقصد بهم جماعات عرقية تضم في بنيتها اللبنانيين والسوريين من أحفاد الأوروبيين، الذين استوطنوا سواحل بلاد الشام في عهد الحروب الصليبية، وامتزجوا مع السكان ــ العرب الأصليين في هذه المنطقة. ولغتهم هي العربية (انظر: القاموس الموسوعي السوفييتي، وضع مجموعة من الاختصاصيين بإشراف أ. م. بروخوروف، موسكو، ط٤، ١٩٨٦، ص٦٩٣-بالروسية). (المترجم)

في القرن السادس عشر حصلت تغيرات كبرى في موقف المسيحيين إزاء الإسلام. حيث إن الأوروبيين بدؤوا يلمسون كيف أن السبق الثقافي أصبح يتحول إلى صفهم. وبدءا من نهاية العصر الوسيط لم يعد الأوروبيون ينظرون إلى الإسلام بوصفه منافسا جديا في ميدان العقل والعلم. حتى أن مارتن لوثر(*) تهكم على تصورات القرون الوسطى (الأوروبية) حول الإسلام، وقدم لتأييد وجهة نظره هذه عينات ونماذج تقليدية مما أسماه «خرافات الأوروبيين وجهالاتهم» حيال الإسلام. وإضافة إلى ذلك، رفض لوثر فكرة الحروب الصليبية، ونادى بدلا من ذلك بوجوب اتخاذ موقف صبور متسامح من الأتراك، لأنه رأى فيهم عقوبة ربانية عادلة للمسيحيين بسبب خطاياهم وذنوبهم(١٠٥).

ولكن ما إن اقتربت الجيوش التركية ـ العثمانية في سنة١٥٢٩ من فيينا، حتى تغيرت تلك اللهجة فأصبحت أكثر عدائية وحدّة. وانبعثت القوالب القروسطية التقليدية من جديد، مركزة على وصف الإسلام بأنه دين العنف، الذي يخدم المسيح الدجال وأن المسلمين معادون للعقل والعقلانية، ولهذا فإنه لا فائدة ترجى، ولا طائل من محاولة تنويرهم وتحويلهم نحو الإيمان الصحيح، ولكن الحل الأجدى هو مجابهتهم بقوة السيف وحده(١٠٦).

(*) مارتن لوثر Luther (١٤٨٣-١٥٤٦): راهب أوغسطيني لاهوتي ومفكر وكاتب. بدأ في ألمانيا الإصلاح الديني (البروتستانتية)، وانفصل عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بسبب مجموعة من العقائد، أهمها: ١- الكتاب المقدس يحوي الدليل الضروري الأوحد إلى الحقيقة، وأن من حق كل فرد أن يتصل بالله عن طريق هذا الكتاب بمسؤولية ضميره الشخصي أمام الله وحده، ٢- الخلاص عن طريق النعمة الإلهية فقط، وليس عن طريق الإيمان، ٣- الأسرار الدينية مساعدة للإيمان فقط وليست هي الإيمان. بالإضافة إلى هذه المبادىء آمن لوثر بعدة قضايا تشكل جوهر مذهبه مثل: المعمودية ضرورية للتجديد، ولكن لم يحدد لوثر طريقة معينة للتعميد، تاركا ذلك لأسلوب كل كنيسة محلية، كما أن لوثر آمن بأنه ليس هناك أي طقس موحد يختص بكل فروع الكنيسة اللوثرية. والكنيسة اللوثرية هي كنيسة الدولة في كل من ألمانيا والدانمارك وإيسلندا والنرويج والسويد وفنلندا وأمريكا الشمالية. وأهم ما جاء به لوثر مبسوط في كتاب «الكونكورد» الذي كتب عام١٥٨٠ . وهناك اتحاد لوثري عالمي يصدر مجلة باسمه. (المترجم)

ولكن الواقع، أن لـوثر ذاته كان واحدا من أوائل الذين صـاغوا «نموذجا» جديدا كليا للموقف من الإسلام، مستخدمـا إياه ـ كنموذج سلبي ـ في جداله العنيف مـع الكاثوليكية حيـث يقول: «البابـا والإسلام يشكلان ـ مـن حيث الجوهـر ـ العـدوين اللـدودين للمسيـح وللكنيسـة المقدسـة، ولكن إذا كـان الإسلام يمثـل جسد المسيح الدجـال، فإن البابا هـو رأسه» (١٠٧). وبهذا الشكل، أصبح الإسلام ـ كما يراه لوثر ـ مرادفا لمفهوم «الخطيئة» داخل الكنيسة المسيحية. وبهذا المعنـى، فإن الكنيسـة الكاثـوليكية ذاتها، أصبحـت في نظر مارتـن لوثر هـي «الإسلام» (١٠٨). وبدءاً مـن هذه اللحظة أصبـح المفكرون المسيحيـون (في أوروبـا) كثيراً مـايعـودون إلى مبـادىء الإسـلام، ليـس بهدف المناظـرة والمساجلة معـه مباشرة، بل مـن أجل استخـدام نموذجه كـوسيلة في المجادلات اللاهوتية والفلسفية المحتدمة. وهكذا، فإن اتهام بعضهم بعضاً بـ «الإسـلاميـة» أصبح هـو «الموضـة» الـرائجـة بصـورة عجيبة بين الـلاهـوتيين البروتستانـت والكاثـوليك في القرن السـادس عشر. لقد رأى البروتستـانت في الإسلام، وبالتالي في الكـاثوليكية «عملا دون إيمان»، أما الكاثـوليك بدورهم فقد اتهموا الإسلام في أثناء مجادلاتهم المضادة للبروتستـانتية بأنه يجسد «الإيمان بلا عمـل». وكمثال على هذا التصور نشير إلى كتـاب الكاثوليكـي الإنكليزي وليم رينـولدز «الكالفينيـة التركية»(*)، الذي يتضمـن مقارنـات بين المذهب الكالفينـي وأسس العقيدة الإسـلامية، وأيضا كتـاب مواطنه، ممثـل الكنيسة

(*) الكالفينية نسبـة إلى جون كالفن (١٥٠٩-١٥٦٤): لاهوتي فرنسي بروتستـانتي. من رجالات الإصـلاح الكنسي. تحول عـن الكـاثـوليكيـة عـام١٥٢٣. وصـار مـن قـادة البروتستـانـت المشهوريـن. نشأ عن مبادئه مـذهب مهم في المسيحية هـو «المذهب الكالفيني». وهـو نظام متبع في الكنائس البروتستانتيـة المعروفة بالكنائس المصلحة. آمن كالفـن بأن الكتاب المقدس هو المصـدر الوحيد لشريعة اللـه ونواميسه. كما أنه لا يعترف بسلطـة البابا. ويعتقد بـإمكان الخلاص بالإيمان فقـط، الذي هـو هبة مـن الله، ولا يكتسـب بكثرة الطقـوس والعبادات. وقسم الكنيسة إلى ثلاثة أشكال: ١-المناضلة، وهي العاملة في هذا العالم ٢- المعذبة، وهي المكـونة من المؤمنين الـذين يقـاسون عـذاب المطهر ٣- المنتصرة، وهي جماعـة القديسين في السماء. أهم مؤلفاته على الإطلاق «أنظمة الديـن المسيحي» الذي يوضح فيه مبادىء المذهب الكالفيني الأساسية (انظر: غسان دمشقية، لاهوت التحرير، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٠، ملحق٢، ص١٨٩). (المترجم)

الأنغليكانية(*) م. ساتكليف «عن البابوية ـ التركية»، الذي سعى أن يبرز من خلال مضمونه الحماسي «فضائح» الكاثوليكية.

والحقيقة أن لهجة التخوين، والاتهام المتبادل بـ«الإسلامية»، التي شاع استخدامها بين الأطراف المسيحية المتخاصمة والمتنافسة في القرن السادس عشر، بقيت مهيمنة مئة سنة بعد ذلك بين عدد كبير من العلماء ـ المستشرقين.

في سنة١٦٩٧ ظهر كتاب المستشرق الإنكليزي هنري بريدو (Prideaux) بعنوان له دلالته الواضحة ـ «الطبيعة الحقيقية للاحتيال (Swindle)، المتجسد في سيرة محمد الشخصية، بالإضافة إلى مناقشة، ترفع التهمة المماثلة عن المسيحية». وقد اتبع بريدو المنهج التقليدي (للمؤلفات المسيحية ـ الأوروبية)، الذي يضع عادة نشوء المسيحية (كديانة كونية إلهية) في تعارض مع ظهور الإسلام بوصفه «عقابا إلهيا»، حيث سعى من خلال هذا الأسلوب السجالي الدعاوي للدفاع عن العقيدة المسيحية أمام منتقديها من معاصريه. ومن المثير، أن بريدو فكر في البداية في أن يجعل عنوان هذا الكتاب «تاريخ سقوط الكنيسة الشرقية»، حيث أراد أن يوضح استنادا إلى ما جرى في الكنائس الشرقية ما بين سنتي٦٠٢م و٩٣٦م مدى خطورة الخلافات والانقسامات اللاهوتية. وقد رأى بريدو في المسلمين (الساراتيين كما يسميهم) «سلاح الغضب الإلهي»، وانتقام الرب للخطايا المقترفة من المسيحية الشرقية، ففي الاضطرابات والانشقاقات المسيحية في عصره، وفي المجادلات العنيفة، وتهم الكفر والإلحاد والوثنية في صراعات الطوائف والفرق والمذاهب الأوروبية المختلفة، رأى بريدو الخطر ذاته، الذي حل بالمسيحية الشرقية من قبل، فيقول: «هل فقدنا حقا عقولنا، لكي لا نفهم، أن الرب باستطاعته أن يرسل في ظرف مماثل محمدا آخر ليربكنا ويعكر حياتنا!»(١٠٩).

(*) الأنغليكانية: مذهب الدولة الرسمي في إنكلترا. أنشأه هنري الثامن، الذي كان ملكاً على إنكلترا من ١٥٠٩-١٥٤٧، وانفصل عن الكنيسة الكاثوليكية سنة١٥٣٥، وقد واصل إدوارد السادس تثبيت أركان هذا المذهب، ثم أتمته إليزابيث الأولى سنة١٥٦٢. (المترجم)

وقد أعطى عصر الأنوار للإسلام «حقه»، ولكن بطريقة مختلفة إلى حدٍ ما. فلم يغب الإسلام عن اهتمام «نوابغ» و«أعلام» القرن الثامن عشر، وفي طليعتهم فولتير(*). حيث لفتت نظره قبل كل شيء شخصية نبي الإسلام، الذي جعله البطل الرئيسي في المسرحية التراجيدية «ماهومِت» (محمد) (التسمية الكاملة ـ «التعصب، أو النبي ماهومت»). مع أن الباحثين المهتمين يفترضون أن فولتير استخدم في تأليفه لهذا العمل التراجيدي بعض المؤلفات العلمية والأدبية، التي راجت في عصره (مثل: «حياة محمد» للكونت دي بولينفيلي و«سيرة محمد» لجان غرينيه، وكذلك الترجمة الإنكليزية للقرآن، التي قام بها جورج سيل). أما الأحداث والوقائع التاريخية الحقيقية في الجزيرة العربية، وكذلك المعطيات الثابتة في سيرة النبي محمد الشخصية، فقد أهملها الفيلسوف الفرنسي فولتير إهمالا تاما تقريبا: لقد رأى فولتير في شخصي النبي محمد نموذج التعصب الديني، والطغيان الثيوقراطي، الذي يستغل مشاعر الناس البسطاء ومعتقداتهم الساذجة لأجل بلوغ غاياته الشريرة. وبهذا الصدد كتب فولتير إلى بعض أصدقائه قائلا: «إنني أصور محمدا متعصبا، عنيفا، ومحتالا... وعارا على الجنس البشري، الذي من تاجر أصبح نبيا، مشرعا وملكا... «محمد» ـ إنه يجسد خطر التعصب...»(١١٠).

(*) فولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨): اسم مستعار لفرانسوا ماري أروي الكاتب الفرنسي الساخر. يعد من «نوابغ عصره». أقام في بروسيا وسويسرا. وقد ارتبط اسمه في أوروبا كلها بالثورة ضد الجمود والتعصب والخرافة. نال التشجيع من النبلاء ذوي الاتجاهات الفكرية التحررية، وأصبح متعجرفا جدا، وممقوتا من طرف عدد كبير من الكتاب والمفكرين، ناهيك عن رجال الدين والسلطات الرسمية. ألف في التاريخ والفلسفة والمسرح وكتب الشعر وأجاد في أكثرها. أمطر باريس بتيار من الكتب لم يتوقف أبدا من متجعه المختار «فيرن» على الحدود الفرنسية مع سويسرا. ومن أهم مؤلفاته (التي بلغت أكثر من سبعين مجلداً): «رسائل فلسفية حول الإنكليز»، «القاموس الفلسفي»، «زاديك»، «كانديد»، «محمد»، «شارل الثاني عشر». بقي فكره مهيمنا مئة سنة في أوروبا، حيث جسد القرن الثامن عشر وأفكاره في التحرر واستنارة العقل البشري. يؤكد بعض الدارسين أن اندلاع الثورة الفرنسية بعد إحدى عشرة سنة من وفاته، كان جزئيا نتيجة حملته على الفساد والظلم والملكية والعهد القديم. (المترجم)

وفي «رسالة إلى ملك بروسيا» حول تراجيديا «محمد» يشرح فولتير مرة أخرى مفهومه وتصوره لشخصية النبي: «محمد عندي، ليس سوى مراءٍ (Tartuffe) بيده سلاح»[١١١]. وهكذا يتضح لنا بجلاء، كيف أن فولتير لم يكلف نفسه عناء أن يضع نصب عينيه مهمة - ولو كانت محدودة للغاية - فهم ظروف نشأة الإسلام، وبالتالي الإدراك الموضوعي السليم لتاريخ ظهور هذه العقيدة وجوهرها، والنشاط الديني - التوحيدي لشخصية نبيها. بل إن فولتير على أساس «مادة الإسلام» و«معطيات الإسلام»، يعطي حلوله للمشكلات السياسية والاجتماعية، التي تؤرق معاصريه. ففي لب عمله التراجيدي هذا تبرز مشكلات أوروبا (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) وأهمها: قضايا «الحاكم» و«الشعب» و«الدولة» و«الكنيسة»، ومعالجة النقائص والعيوب الاجتماعية وخطر اللامركزية والتسيب، والسلطة المطلقة، المؤدية حتما إلى الاستبدادية، والتعصب الديني، الذي يشكل الأرضية المواتية لتلك السلطة الاستبدادية. وهكذا فهي مسرحية تعج بالأفكار والآراء التنويرية لعصر فولتير، مع أنها بعنوان «محمد». وقد علق الكاتب (الروسي) أ. أرتامونوف على تراجيديا فولتير قائلا: «من حيث الجوهر، فإن فولتير في مسرحيته هذه يقود جدلا وسجالا واسعين مع الكاتب السياسي ذي الشهرة العظيمة، الإيطالي نيكولو ميكيافيللي (١٤٦٩-١٥٢٧) الذي أعلن في مؤلفه «الأمير» (١٥١٥) أن «الغاية تبرر الوسيلة»، وأن النجاح العملي للحاكم الجيد هو في تحقيق الأهداف والغايات، وليس القانون الأخلاقي هو الامتحان الوحيد للوسائل إذا كانت مشروعة أم لا. وأن الخير النهائي لشعبه قد يتطلب من الأمير أن يكذب ويخدع أو حتى يقتل. وبالتالي على الأمير أن يتبع الوسائل كلها، لأن كل الوسائل جيدة ومناسبة إذا كانت تفضي إلى الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها. أما «محمد» فولتير، فهو شخص سلبي، كما لو أنه يجسد في ذاته الأمير «المثالي» (الأخلاقي) وفق تصورات ميكيافيللي، ولكن هذه السمات بالذات هي التي تحوله إلى طاغية مستبد على رأي فولتير[١١٢].

إلى الموضوعات الشرقية التفت منوِّرون آخرون، مثل: مونتسكيو (*) في «رسائل فارسية»، وديدرو (**) في «الحُلي الفاضحة». ولكن، كما هو الأمر بالنسبة لمؤلفات فولتير، فإن الصبغة الشرقية المعطاة لهذه الكتب، جاءت لتصب أساسا في إطار الأفكار التنويرية. وبناء عليه يمكن القول إنه في أوروبا (القرن الثامن عشر) أُلبس الإسلام حلة أخرى، مشحونة بمضمون أيديولوجي جديد «حيث إنه يستخدم الآن ليس فقط من قبل فرق وجماعات مسيحية مختلفة ومتعارضة في المناقشات والمناظرات اللاهوتية والمذهبية فيما بينها، وإنما من طرف أنصار نظرية التقدم في مجادلاتهم ضد القوى المحافظة والتقليدية»(١١٣).

في نقد الإسلام وجدت الإنتلجنسيا الأوروبية تعبيرا عن نزعاتها وأمزجتها المعادية للإكليروس (الهيئات الكنسية) وللسلطات الملكية المطلقة. والحقيقة فإن أوروبا تدين كثيرا لمنوري القرن الثامن عشر، الذين عمموا فكرة «رجعية الإسلام»، والزعم بعدائيته للتقدم، وللتطور الاجتماعي والثقافي للشعوب. وهي الفكرة، التي صارت في القرن التاسع عشر قالبا نمطيا شائعا لأبعد الحدود. ويكفي في هذا السياق التذكير بمؤلفات رينان (***).

(*) مونتسكيو، شارل (١٦٨٩-١٧٥٥): منور وناقد ساخر، وفيلسوف سياسي وباحث اجتماعي فرنسي. من أهم مؤلفاته «رسائل فارسية» (١٧١٢)، التي حققت نجاحا سريعا في أوروبا كلها. حيث يقدم فيها نقدا لاذعا للأوروبيين وللعادات الفرنسية خاصة، ومقارنة لأخلاقيات ومؤسسات الغرب مع مثيلاتها من بلاد فارس. كما يكشف صورة واضحة لكل العيوب الحقيقية في المجتمع الأوروبي في مسائل الدين والفلسفة والتجارة والزواج. وله كتابان مهمان، هما «روح القوانين» و«أسباب عظمة روما وانحطاطها». (المترجم).

(**) دينيس ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤): فيلسوف مادي وملحد فرنسي. كان على رأس مؤسسي «الموسوعة» (الانسكلوبيديا) وأشرف على إصدارها. ويعد أحد أيديولوجيي الثورة الفرنسية. أهم مؤلفاته: «الحلي الفاضحة»، «تأملات فلسفية»، «الفخامات غير المتواضعة». رواياته تعالج مشكلات فلسفية ودينية. لخص جهوده التأليفية والإبداعية أحد المفكرين قائلا: «فيلسوف تتصارع في داخله كل تناقضات عصره» (انظر: دليل القارىء إلى الأدب العالمي من تأليف ليليان هيرلاندز، ج. د. بيرمي، ستيرلنج. أ. براون، ترجمة محمد الجورا، بيروت دار الحقائق، ط١، ١٩٨٦، ص١٥٢-١٥٤). (المترجم)

(***) أرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢): علامة وفيلسوف فرنسي، عالم بارز في الآثار والثقافات القديمة، ومؤرخ الديانة اليهودية والمسيحية، وفقيه في اللغات السامية. أصدر «تاريخ مصادر المسيحية» ثمانية مجلدات (١٨٦٣-١٨٨٣). (المترجم)

إلى جانب الفلاسفة الأوروبيين، والأدباء وشعراء القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، انجذب الجميع إلى الموضوعات الشرقية، التي أصبحت آنذاك «موضة» العصر. وبعد أن طبع أنطوان غالان(*) ترجمة «ألف ليلة وليلة»، انجذبت أوروبا كلها نحو الشرق، الذي رأى الأوروبيون فيه معيناً لا ينضب من الرومانطيقية والغرابة. ومن المناسب النظر ضمن هذا السياق إلى تحذير هوفمان(**) في رسالته إلى الناشر، الذي يعد لطباعة حكايته «القِدر الذهبي»، حيث يقول: «ولكن لا تفكروا بشهرزاد و«ألف ليلة وليلة». فالعمائم والسراويل التركية زالت نهائيا»(١١٤). وعلى مدى مئة سنة كاملة تآلفت أوروبا وتعايشت مع تصوراتها الخاصة عن الشرق، بوصفه ذلك العالم الغريب وغير العادي. وتحت تأثير هذه التخيلات الذهنية اندفع في النصف الأول من القرن التاسع عشر عدد هائل من الرحالة إلى البلدان الشرقية، لكنهم أصيبوا بصدمة نفسية قوية من إحساس الشعور بخيبة الأمل. ونلمس هذه المشاعر المنكسرة في عدد كبير من المذكرات، واليوميات، والرسائل الشخصية للأوروبيين. الذين زاروا المشرق العربي في تلك المرحلة. وهو ما أشار إليه نورمان دانييل في أحد مؤلفاته عن الإسلام وأوروبا(١١٥).

وبشكل عام يمكن التأكيد، أنه بدءا من القرن الخامس عشر وإلى نهاية القرن التاسع عشر، نمت المعارف الواقعية عن الإسلام بصورة بطيئة لأقصى الحدود، وضمن وسط محدود جدا من الدوائر العلمية الأوروبية. ومن اللافت للانتباه، أن مفهوم «المستشرق» (Orientalist)، أي العالم، أو الدارس للشرق

(*) أنطوان غالان Galland (١٦٤٦-١٧١٥): مستشرق فرنسي. درس العربية في معهد فرنسا. رحل إلى الشرق، وترجم «ألف ليلة وليلة» و«أمثال لقمان»(١٦٩٤). له مذكرات وأبحاث في النقود العربية. (المترجم)

(**) لعله أرنست ثيودور أمادوس هوفمان (١٧٧٦-١٨٢٢)، الروائي ومؤلف الحكايات الألماني. وكان يعد في قمة روائيي الرومانسية، ولقد أعجب به الذين كانوا قد سخروا من أغلب الرومانسيين، وقلدوه، ومنهم بلزاك وبودلير وبوشكين ودوستويفسكي. من مؤلفاته: «إكسير الشيطان»، «قطع ليلية في كالوت مانر»، «القط مور وآراؤه في الحياة» (انظر: دليل القارىء إلى الأدب العالمي، ص٣٣٦). (المترجم)

أو لغاته أو فنونه أو حضارته . . الخ ، ظهر في اللغة الإنكليزية في سنة ١٧٧٩ ، وفي الفرنسية ظهر هذا المصطلح في سنة ١٧٩٩ . أما الأكاديمية الفرنسية فلم تعتمد في قاموسها كلمة «استشراق» (Orientalism) إلا في عام ١٨٣٧[١١٦] . والواقع أن التفسيرات الأوروبية لظهور الإسلام ، والمتداولة في العصر الحديث ارتدت بالأساس طابعا تطبيقيا ، وكانت مشروطة ـ بخلاف القرون الوسطى ـ بالاحتياجات والمهام الأيديولوجية الأوروبية الداخلية قبل كل شيء . فوراء مقولة «الجامعة الإسلامية» التي طرحها اللوثريون ، وخلف أمزجة المنوّرين «المضادة للمحمديين» ، ووراء الانجذاب الواسع إلى الحياة النسكية وسحر الشرق ، تقبع مشكلات داخلية دينية واجتماعية ـ سياسية وتناقضات في بنى المجتمعات الأوروبية ذاتها .

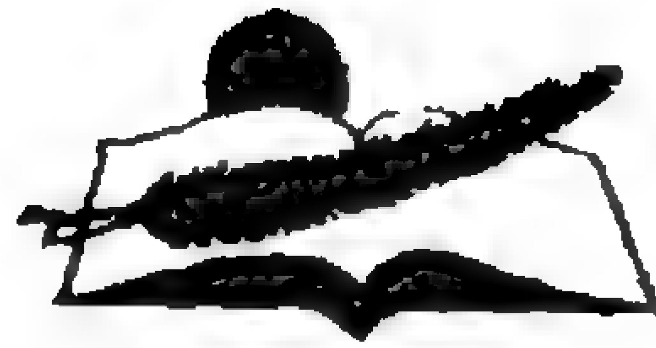
في القرن التاسع عشر اجتاحت بلدان الشرق موجة قوية من القادمين الأوروبيين شملت العسكريين ، والتجار ، والمبشرين ، والإداريين والكوادر التقنية والعلماء من اختصاصات مختلفة ، فانفتحت أمامهم بذلك إمكانات عريضة لتعرف عالم جديد . حيث إن دائرة معارفهم عن حياة البلدان الإسلامية ، وعن ثقافتها ودينها أصبحت تتسع بسرعة غير عادية . وفي أوروبا ذاتها ظهرت معطيات وحقائق جديدة ، ووثائق ومخطوطات تكتشف للمرة الأولى ، وكذلك كتابات ودراسات عن انطباعات وملاحظات عيانية مباشرة . فالاهتمام إزاء العالم الإسلامي أصبحت تمليه في هذه المرحلة الاحتياجات العملية والمصالح الحيوية للبلدان الأوروبية .

وبهذا يمكن القول بموضوعية كاملة إن «علم الإسلاميات» ولد في أحشاء المخططات الاستعمارية . أو على الأقل تزامن مع ارتفاع الأصوات الأوروبية ، الداعية إلى «استعادة السيطرة على الأرض المقدسة من أيدي مغتصبيها المسلمين» عن طريق اتباع جملة من الإجراءات العملية ـ التطبيقية ، في مقدمتها إنشاء المدارس العربية في الغرب كشرط لتحقيق المعرفة الدقيقة لعقلية

العرب والعقيدة الإسلامية. وقد تبين للدوائر الاستراتيجية الغربية أن التفوق العسكري والتقني والاقتصادي غير كافية من أجل إدارة البلدان المستعمرة، وبغية الاحتفاظ بالتأثير اللازم في البلدان التابعة. فالمصالح الاستعمارية مجموعة محددة ومتكاملة من المعارف والمعطيات حول تلك البلدان. «فإلى جانب الاستشراق العملي... تطور ذلك الفرع من العمل الاستشراقي، الذي أطلقت عليه تسمية «الاستشراق العلمي»»(١١٧).

ودون شك، فإن «علم الإسلاميات» الأوروبي قدم في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مساهمة ضخمة في ميدان دراسة تاريخ الإسلام ثقافة وعقيدة. وبهذا الصدد يقول الباحث الروسي م. أ. باتونسكي: «في سعيه لإقامة أساس عقلاني لعملية إدراك واستيعاب هذه المشكلة المعقدة، فكك علم الإسلاميات عددا كبيرا من الأساطير والقصص السخيفة، المتداولة في التراث الإسلامي وفي الأدب المسيحي ـ الأرثوذكسي...»(١١٨). وتعقيبنا على هذا الرأي يتجلى في الفكرة التالية: في الوقت الذي يؤكد فيه «علم الإسلاميات» الغربي سعيه الحثيث لتفكيك «الأساطير» و«الحكايات الخرافية» و«القصص السخيفة» المتداولة في التراث الديني الشرقي (الإسلام والمسيحية الأرثوذكسية)، نجد أن «علم الإسلاميات» هذا شكل بدوره عددا ضخما من «الأساطير» و«الخرافات» الغربية ـ الجديدة حول الإسلام، ولم يفعل شيئا مهما، اللهم إلا أنه أضفى صبغة علمية على الأضاليل القديمة، والخرافات والقوالب النمطية الغربية ـ العتيقة عن الإسلام. ومن هنا يلاحظ أي باحث موضوعي، أن الأغلبية المطلقة من مستشرقي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يتخلصوا من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام، سواء أكان عداؤها صريحا مباشرا وعنيفا، أم كان يتسم بعدم الارتياح تجاه الشعوب الإسلامية. ويمكن توضيح بواعث هذا الوضع، من خلال البحث أولا في المناخ الاجتماعي ـ السياسي والنفسي لأوروبا في تلك المرحلة، والبحث أيضا في نوعية العلاقة العضوية المتبادلة ما بين «علم الإسلاميات» والأيديولوجيا الاستعمارية.

في الوعـي (الإدراك) الاجتماعي الأوروبي للـربع الأخير مـن القرن التـاسع عشر تكونت صورة مزدوجة عن الإسلام: فمن جهة، ثم تصوّره كتهديد معاد للمصـالـح الغربيـة (دولا وأفـرادا) يتمثـل في النـزوع إلى الـرابطة أو الـوحـدة الإسلامية، وبصفته «تعصبا للبرابرة»، المعادين لـ «رسالة أوروبا التحضيرية» الإنسانيـة ـ الكونيـة، ومن جهة أخـرى رأت الدوائر الاستراتيجية الغـربية في الإسلام «ديـن استقرار» وعـامل تثبيت، يمكـن استخدامـه في إطار «إطـاعة الحكام» و«المحافظة على السلطات الصديقة»(١١٩).



الفصل الخامس

التمهيد الفلسفي ـ الديني للحوار الإسلامي ـ المسيحي

من فلاديمير سولوفيوف إلى لويس ماسينيون

عموما لقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر انقسام الفكر الأوروبي إلى تيارين أساسيين تجاه الإسلام. أكبرهما وأوسعهما انتشارا تبنى أفكاراً وتصورات وأساليب رومانسية ـ جديدة، تعتمد فن الشجن العاطفي، وتأجيج المشاعر، والغرائبية، والبحث عن الجماليات الطبيعية البدائية والأشياء النادرة الطريفة في الشرق. وأما التيار الأصغر حجما وتأثيرا، فكان يستند نسبيا إلى المنهج التجريبي ـ الميداني، وإلى تحليل الوثائق والمعطيات أو استخدامها ولو بصورة جزئية. هذا فيما يتعلق بالأدباء والشعراء والمفكرين والمستشرقين من ذوي الميول العلمية والأدبية والفكرية التنويرية، أما بالنسبة لذوي النزعة الدينية ـ المسيحية: من علماء، ولاهوتيين، ومبشرين، وروحانيين، ومستشرقين أيضا، فهم في غالبيتهم العظمى، إما مازالوا أسرى «دوافعهم وأهوائهم الدينية ـ الطائفية والمذهبية» التقليدية نحو الإسلام، أو أنهم أبدوا اللامبالاة وعدم الاكتراث تجاه ما سمي عندئذ في الغرب «مشكلة الإسلام». وقد انتشرت في تلك المرحلة أطروحة تقول: إن الإسلام استنفد تاريخيا إمكاناته الفعلية، وقدراته التجديدية الذاتية، وأنه يعيش أيامه الأخيرة، كما كتب أ. شاتيليه ـ مثلا ـ في مؤلفه «الإسلام في القرن التاسع عشر».

أما اهتمامات المبشرين الكاثوليك والبروتستانت، الذين كانوا يعملون ميدانيا على الأراضي الإسلامية، فكانت محصورة بشكل أساسي في دراسة مشكلات المسيحية، واللغات الشرقية، وترجمة الإنجيل والكتب التبشيرية ـ الدينية إلى اللغة العربية(١٢٠).

ولكن رغم كل ما تقدم بدأت تظهر أصوات جديدة، تطرح آراء وأفكارا وتفسيرات فلسفية ـ لاهوتية حول نشوء الإسلام ودعوته ومرتكزاته

العقائدية الأساسية. ومن أبرز أصحابها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ الفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيوف(*)، والمستشرق الفرنسي وعالم الإسلاميات والتصوف لويس ماسينيون(**).

(*) فلاديمير سولوفيوف Vladimir Solovyov (١٨٥٣-١٩٠٠): فيلسوف مثالي ولاهوتي وشاعر روسي، تخرج في جامعة موسكو(١٨٧٣). تأثرت آراؤه بشكل كبير بالكتابات المسيحية، وأيضاً بأفكار البوذية والأفلاطونية المحدثة، والمذاهب الدينية والفلسفية الأخرى، وكان سولوفيوف قريباً من «السلافيين» وأتباع مذهب «وحدة الوجود» وفي رأي سولوفيوف فإن «المعرفة المتكاملة» هي مركب من المعرفة الصوفية (العرفان) والعقلانية الفلسفية والعلمية ـ التجريبية. وقد استنبط سولوفيوف من هذا المبدأ المركب نوعا من «وحدة اللاهوت والفلسفة والتصوف والعلم»، أطلق عليه تسمية «التصوف الإشراقي الحر». وتماشيا مع رؤيته الدينية الفلسفية طالب سولوفيوف بإقامة «حكومة دينية حرة». تنشأ نتيجة لاندماج الكنيستين المسيحيتين: الغربية (الكاثوليكية) والشرقية (الأرثوذكسية)، في إطار ملكي، ويكون للشعب الروسي فيه «دور خاص». ويرى سولوفيوف أن الغرض الرئيس للفلسفة يتمثل في تسويغ المثل الدينية العليا، ومن ثم يتعين على الفلسفة أن تكون خادمة للاهوت. مؤلفاته الأساسية: «نقد المبادىء المجردة»(١٨٨٠)، «محاضرات في الإنسان والله» (١٨٧٧-١٨٨١)، «الخصام الكبير والسياسة المسيحية» (١٨٨٣)، «تاريخ ومستقبل السلطة الدينية»، (١٨٨٥-١٨٨٧)، «روسيا والكنيسة المسكونية»(١٨٨٩)، «محمد ـ سيرته وتعاليمه الدينية» (١٨٩٦)، و«تسويغ الخير» (١٨٩٩). (المترجم)

(**) لويس ماسينيون Louis Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢): مستشرق وعالم فرنسي. من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. مولده ووفاته بباريس. تعلم العربية والفارسية والتركية والألمانية والإنكليزية، وعني بالآثار القديمة والتنقيب عنها (العراق١٩٠٧-١٩٠٨). أسهم منذ عام١٩٠٥ بعدة مؤتمرات دولية للمستشرقين. في عام١٩٠٩ باشر بحوثه ودراساته حول الحلاج في مكتبات القسطنطينية (استانبول) ثم غادر إلى القاهرة للدراسة في الأزهر. عُين في شتاء١٩١٢-١٩١٣ أستاذا في جامعة القاهرة الجديدة، وألقى أربعين محاضرة باللغة العربية حول «تاريخ العقائد الفلسفية الإسلامية» و«تاريخ الاصطلاحات الفلسفية» في الوقت الذي كان يعد فيه لرسالة الدكتوراة حول الحلاج. أصبح عام١٩١٩ مدير «مجلة العالم الإسلامي» (مجلة «الدراسات الإسلامية» من عام١٩٢٧).

في ٢٤ أيار ١٩٢٢ قام بالدفاع عن أطروحته (للدكتوراة) حول الحلاج. عين عام١٩٢٦ استاذا لعلم الاجتماع وعلم الاجتماع الجغرافي الإسلامي في «الكوليج دي فرانس». أسس عدة جمعيات للصداقة مع الأقطار العربية والإسلامية. وأسهم بفعالية كبيرة في المؤتمرات الدولية لتاريخ الديانات. استهواه التصوف الإسلامي، فكتب عن «مصطلحات الصوفية» و «أخبار الحلاج» ونشر «ديوان الحلاج» مع ترجمته الفرنسية و«الطواسين» للحلاج، وتشبع بآرائه. ونشر دراسات غنية جديدة عن «ابن سبعين» الصوفي الأندلسي وعن الصحابي «سلمان الفارسي»، وكتب مواد كثيرة في «دائرة المعارف الإسلامية» بخاصة عن القرامطة والنصيرية والكندي وفلسفة ابن سينا. وكتب أيضا «تاريخ العلم عند العرب» في «دائرة المعارف الممتازة» (التي صدر المجلد الأول منها في باريس سنة١٩٥٧). وكان من موظفي وزارة المستعمرات الفرنسية في شبابه، ثم «مستشارا»

واللـذان يشكلان بـرأينـا الإرهاصـات الأولية، الممهـدة فلسفيـا ولاهوتيـا للحوار الإسلامي ـ المسيحي، الـذي نوقش رسميا للمرة الأولى في المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني.

١ - الإسلام في المذهب الديني ـ الفلسفي عند سولوفيوف

كان فلاديمير سولـوفيوف أول من «استذكر» السؤال المسيحـي الذي طُرح بشـدة في مرحلـة القـرون الـوسطى حـول مـوقـع الإسلام الحقيقـي في عقيـدة الغفران، أو «الخلاص الإلهي للبشريـة»، فحاول اكتشاف الأسس التـاريخية ـ الدينيـة البعيدة، لإقـامة وحدة روحيـة بين الديانـات، المتحدة مـن «الأرومة الإبـراهيمية». ففـي هذا السيـاق يمكن أن نعـد فـلاديمير سولـوفيوف أبـا ـ مؤسسـا لحوار بين الديانـات الكتابية ـ التوحيـدية الثلاثـة (حول اقتراب آراء سولوفيـوف من الأطروحات الإسـلامية بهذا الخصوص، وكذلـك من مقررات المجمع المكسـوني الفاتيكـاني الثاني، ننصـح بالـرجوع إلى الـدراسة المعمقـة ـ الشاملة للمونسنيور ج. روب)[١٢١].

ناقش فـلاديمير سولوفيوف مسألـة الإسلام في كثير من كتابـاته ومحاضراته ومؤلفـاته. وبصفته فيلسوفـا مسيحيا، فقد شغلته قضيتـان، أو بعبارة أدق، الإشكاليتان نفسـاهما، اللتان هزتا الفكـر المسيحي منذ تلك اللحظـة، التي صُـدم فيها لأول مرة بظاهرة الإسلام، وهما: ١ - لماذا ظهر الدين الإسلامي؟! (ما المعنى التاريخي لظهوره) ٢-من هو محمـد؟! (ما موقعه الديني فعلا؟!). والحقيقة أن تطور آراء سولوفيوف حـول هاتين الإشكاليتين، يشبه إلى حد كبير

=لها بقية حيـاته. وحدت مـواقفه في قضيتـي استقلال المغـرب والجزائر، ويهمنا الإشـارة هنا إلى دعواتـه المستمرة لتوحيـد الديـانات السماوية الثـلاث، وتركيزه على فكـرة أن «نداء الإسـلام هو استمـرار للعقيـدة الإبـراهيميـة» (انظر: (خير الـديـن الـزركلي، الأعـلام، بيروت، دار العلـم للمـلايين، ط٥، ١٩٨٠، المجلـد٥، ص٢٤٦-٢٤٧) وكذلـك: جـان مـوريون، «لـويـس مـاسينيـون» تـرجمة منـى النجـار، بيروت، المؤسســة العـربيـة للـدراسـات والنشر، ١٩٨١). (المترجم)

نشوء التصورات المسيحية حول الإسلام ومراحل تطورها اللاحقة. ومن هنا، فإن دراسة مراحل تنامي فكر سولوفيوف وتطوراته تجاه الإسلام، تعيد إلى الأذهان مواقف وتحولات الفكر المسيحي ـ الأوروبي إزاء هذه المسألة المعقدة. أول مقاربة من جانب سولوفيوف لهذه الإشكالية، تمثلت في دراسته المبكرة الصغيرة بعنوان «ثلاث قوى» (١٨٧٧)، التي كتبها في مرحلة تحزّبه المؤقت للتيار «السلافي»(*). وسنستعيد هنا بصورة موجزة سير مناقشاته مسألة «القوى الثلاث»:

يؤكد فلاديمير سولوفيوف، أن التاريخ البشري عرف منذ البداية فعل ثلاث قوى جذرية، موجهة لعملية التطور الإنساني. القوة الأولى تسعى لإخضاع البشرية في مجمل جوانب الحياة لحاكم قوي سيد، وقمع الحرية الفردية للناس الآخرين. شعار هذه القوة ـ «سيد واحد وكتلة هامدة من العبيد». القوة الثانية، مناقضة تماماً للأولى، حيث «تسعى لتفجير الكتلة الشعبية الهامدة، ونشر الحرية في كل مكان، وممارستها في كل مناحي الحياة الجزئية والفردية». شعارها ـ «الأنانية والفوضى». هاتان القوتان تتسمان طبعا بالسلبية والتطرف: الأولى تلغي الشخصية الفردية لصالح الجماعة، والثانية تحطم التضامن العام من أجل الفردية. أما القوة الثالثة فإنها تمنح دفعة إيجابية للقوتين المذكورتين، حيث تُوائم بين المثل العليا للجماعة والألوان الكثيرة للحرية الفردية، أي توفق بين المصالح العليا للمجتمع، مع الحفاظ على الحدود الإيجابية المعقولة للحريات الفردية ضمن ذلك المجتمع(١٢٢).

(*) التيار السلافي: نزعة قومية في الفكر الاجتماعي الروسي. أهم أعلامها أ. كيريفسكي، أ. خيمياكوف، ي. سامارين. تطورت في القرن التاسع عشر بعد أن تبناها مثقفو روسيا المهاجرون إلى الغرب بعد سنة١٩١٧. ويؤكد «السلافيون» أهمية العامل الديني في تقدم الشعوب، ويرون في الارثوذكسية منهجا دينياً ـ اجتماعياً وقومياً للشعب الروسي، وللشعوب السلافية الأخرى. والسلافيون الجدد (دانيلفسكي، ليونتيف، ستراخوف) ينكرون وجود تناقضات طبقية في المجتمع الروسي، ويرفضون المذهب الداروني، كما يحاولون إقامة الفلسفة الاجتماعية على أسس دينية ـ صوفية (انظر: القاموس الفلسفي الروسي، بإشراف ي. ت. فرولوف، ط٥، موسكو، ١٩٨٧، ص٤٣١-٤٣٢ ـ بالروسية). (المترجم)

وحسب رأي ف. سولوفيوف، فإن هذه القوى تتجلى في العالم المعاصر من خلال ثلاث ثقافات تاريخية، لها أهمية كبرى على النطاق العالمي. فالشرق الإسلامي يقع ضمن نطاق هيمنة القوة الأولى، في حين أن الثقافة الغربية تمثل القوة الثانية، أما القوة الثالثة فهي الثقافة السلافية. «ففي الحضارة الإسلامية كل شيء يخضع للدين، إضافة إلى أن الدين هذا يرتدي طابعا استثنائيا للغاية، إذ ينفي كل أشكال التعددية، وأي حرية فردية. والإله في الإسلام يجسد الاستبداد المطلق، من خلال إرادته الحرة في خلق الكون والناس والمخلوقات جميعا، وهم ليسوا سوى وسائل مسيرة في يديه، والقانون الوحيد للوجود كله وللإله الخالق نفسه هو إرادته فقط، أما بالنسبة للإنسان فهو عبدمطيع لليد الإلهية الجبارة التي لا تقهر»[١٢٣].

وبناءً على ما تقدم، فإن سولوفيوف رفض في المرحلة المبكرة من إبداعه الاعتراف، بأن الإسلام يملك قيمة تاريخية مستقلة. حيث إن معارفه الفعلية حينذاك حول الإسلام كانت سطحية ومحدودة جداً، عدا عن كونها كانت مؤطرة بالقوالب الفكرية، والأطروحات التي نشرها أ. رينان بصورة واسعة في الغرب، مؤكداً الدعاوى التالية: الفلسفة العربية ـ زهرة عقيمة، الشعر الإيراني ـ القيمة الوحيدة، التي قدمها العالم الإسلامي، وهو (الشعر الفارسي) غريب مع ذلك عن روح الإسلام، أفضل من يمثل الإسلام هم الدراويش ـ «مجانين التعصب»، أما الحضارة الإسلامية فهي معادية للتقدم... الخ[١٢٤].

في كتابه «الخصام الكبير والسياسة المسيحية»، الذي وضعه بعد مؤلفه الأول بست سنوات (١٨٨٣)، ناقش. ف. سولوفيوف مسألة الإسلام في ضوء الصراع التاريخي بين ثقافات الشرق والغرب. حيث إن للشرق خصوصية تقليدية تتمثل في تأكيد أبدية الهوة بين الإنسان والخالق، ومن هنا فإن تقسيم المسيح إلى كائن لاهوتي ـ ناسوتي، ليس إلا عودة للبدع المسيحية الشرقية ـ

الآريوسية، النسطورية والمونوفيزية(*)، التي كانت نزاعة إلى فصل الطبيعة البشرية عن الطبيعة الإلهية.

أما الإسلام، الذي لم يظهر كبدعة مسيحية، وإنما بصفته دينا آخر لا مسيحي، فإنه يجسد الشرق بمضمونه الأكثر حسما ووضوحاً، واكتمالا من حيث انتمائه الجوهري إلى ينابيع التقاليد الشرقية.

وسولوفيوف لا يضفي على الإسلام نشأة مسيحية، مثل كثير من اللاهوتيين وممثلي التفسيرات المسيحية ومؤرخي الأديان في أوروبا، ولكنه يرى فيه ذروة الرفض الشرقي لتأليه الإنسان. وكل الأطروحات والنزعات ذات الألوان والمظاهر المبهمة في البدع المسيحية الشرقية، أصبحت أكثر جلاء ووضوحا وتبلوراً في العقيدة الإسلامية. حيث تتجلى الملامح التالية: رفض فكرة التجسد الإلهي، الجبرية الشديدة، بساطة العبادة، حظر تصوير الإله وتجسيده رسما(١٢٥).

(*) الآريوسية نسبة إلى آريوس الكاهن المصري المولود سنة ٢٥٦م (من أصل ليبي)، الذي كان يقول: إن الله واحد غير مولود، لا يشاركه أحد أو شيء في ذاته. وكل ما كان خارجا عن الله الأحد إنما هو مخلوق من لا شيء بإرادة الله ومشيئته. أما «الكلمة» (اللوغوس) فهو وسط بين الله والعالم. وهو غير أزلي ولا قديم، بل كانت مدة لم يكن فيها «الكلمة» موجودا. وعموما أنكر آريوس الجوهر الإلهي في المسيح وتصوّره إنسانا محضاً «مخلوقا» و«مولودا». ولذلك أدين آريوس وكفر في مجمع «نيقية» (عام٣٢٥م)، والذي أعلن قرارا بأن المسيح إله، وأنه «حمؤسيس» أي متساو مع الأب (الرب) في الذات والجوهر. أما النسطورية فهي نسبة إلى نسطور أو نسطوريوس (نحو٣٨٠-٤٥١)، المولود في قيصرية سوريا. عين بطريركاً للقسطنطينية سنة٤٢٨م. قال بأقنومين في المسيح. وأنكر على مريم لقب أم الله، مؤكدا أنها أم المسيح وحسب. حرمه مجمع افسس سنة ٤٣١م. وأتباعه هم النساطرة. في حين أن المونوفيزية ظهرت في القرن الخامس للميلاد أيضا على أساس الفكرة القائلة إن للمسيح طبيعة واحدة، أي أن يسوع المسيح إله كامل وإنسان كامل بآن واحد. فالألوهية والبشرية تكونان طبيعة واحدة تتجسد في يسوع المسيح. وقد وضع حجر الأساس اللاهوتي للمذهب المونوفيزي (مذهب الطبيعة الواحدة) رئيس أديرة القسطنطينية «أوطيخا»، الذي أنكر بصورة مطلقة الطبيعة المزدوجة للمسيح، مؤكدا أنه لم يعد في المسيح بعد التجسد سوى طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية، بينما ذابت الطبيعة البشرية وتلاشت في الطبيعة الإلهية. وقد استمرت معركة الكنيسة البيزنطية ضد المونوفيزية أكثر من مئتي عام(٤٥١-٦٨٠م) (المترجم).

وطبقا لما تقدم، يؤكد سولوفيوف الرأي التالي: «الخطيئة المستترة للشرق المسيحي تصبح هنا (أي في الإسلام/خ. ج.) مكشوفة ومعلنة، وهنا بالذات يكمن التسويغ (المبرر) التاريخي لظهور الإسلام»[١٢٦]. فأغلبية المسيحيين الشرقيين لم يعيشوا وفق قانون إيمانهم. أما الإسلام، فإنه يأتي كخاتمة متممة لذلك القانون نفسه، ويقدم بالمقابل قانونا آخر، أكثر قابلية للتطبيق. «وبهذا الشكل، فإن المسلمين يتمتعون بوضع التفوق، لأنهم يعيشون طبقا لشريعة (قانون) دينهم، ومع أن إيمانهم ليس حقيقيا، إلا أن حياتهم ليست مزيفة»[١٢٧].

في تفسيره الخاص التبريري للإيمان والاعتقاد بأديان أخرى، أو عدم الاعتقاد الديني والإلحاد من طرف جماعات مختلفة، يرى سولوفيوف أن المذنب في ذلك كله هم المسيحيون ذاتهم. وقد عاد سولوفيوف إلى هذه المسألة في مؤلفاته اللاحقة مرات كثيرة. حيث إنه أكد في كتابه «اليهودية والمسألة المسيحية»(١٨٨٤)، وفي بحثه «حول سقوط الرؤية التأملية للقرون الوسطى»(١٨٩١) أن اليهود والمسلمين «يعارضون» (المبادىء المسيحية) في عقيدتيهما، والملحدون يقاومون في كفرهم ووثنيتهم، لكن الذنب لا يقع على أولئك أو هؤلاء، بل يقع على عاتق المسيحيين ذاتهم، الذين لا يلتزمون في حياتهم بالقانون المسيحي[١٢٨].

وفي وقت لاحق تخلص سولوفيوف بصورة تدريجية من تخطيطية(جمودية) نظراته وآرائه في الإسلام وفي دوره الكوني التاريخي. وجاءت دراسته «محمد، سيرته وتعاليمه الدينية»(١٨٩٦) لتكون مكرسة بشكل خاص لمناقشة مسألة الإسلام، وهي الدراسة، التي استفادت من حيث الجوهر من عدد من المؤلفات الجادة في الأدب الإسلامياتي الغربي، الذي يتمثل في مصنفات: كوسان دي بيرسفال، لويس شبرنغر، روبرتسن سميث، يوليس فلهاوزن، أوغسطينس مولر، وهوبرت غريمه. وتمهيدا لهذا العمل درس سولوفيوف القرآن أيضا في ترجماته الأوروبية المختلفة. كما أنه، أثناء اشتغاله بهذا المؤلف، تشاور مع المستعرب الروسي الشهير الأكاديمي فيكتور روزين.

هذا الكتاب ليس عبارة عن وصف عادي لحياة نبي الإسلام وتعاليمه. إنه نوع من الدفاع الكلامي المسيحي عن الإسلام. فالرسالة الإيجابية التاريخية والروحية للإسلام تؤصلها وتسوغها صلة الجذرية ـ العضوية بتوحيدية الشرق التقليدية. وهي الصلة التي يؤكدها محمد ذاته، الذي يقيم عقيدته عبر إسماعيل ومنه إلى أبي العقائد التوحيدية إبراهيم(*)، الذي يجله اليهود، والمسيحيون على السواء(١٢٩). كل ذلك يرسخ القناعة بأن قضية محمد (رسالته) تحمل بعداً إلهيا:

«في مكة ولد هذا الإنسان (النبي محمد)، الذي نفذت من خلاله وعود الرب، التي قطعها حول إسماعيل، جدّ العرب وجدّ نبيهم هذا»(١٣٠)(**). (هذه الفكرة أصبحت مركزية في دراسات المستشرق الكاثوليكي لويس ماسينيون، التي سنتوقف عندها بشيء من التفصيل لاحقا).

يرى فلاديمير سولوفيوف من جهة أخرى، أنه من غير الصواب طرح تساؤل عن حقيقة نبوة محمد، وإلى أي حد كان صادقا، وإلى أي حد كان مزيفا، تماما مثل عدم جواز تحديد رسالته بأهداف ومهام قومية وسياسية. «لقد كان محمد يملك بالتأكيد عبقرية دينية خاصة(١٣١). وكل تصرفاته كانت مرهونة ـ دون شك ـ بأسانيد دينية واضحة. إن دعوة محمد وأحاديثه عن

(*) هناك آيات قرآنية كثيرة تؤكد أن إبراهيم عليه السلام كان حنيفا مسلماً (موحداً لله عز وجل)، وأن النبي محمد صلى الله عليه وسلم اتبع ملة إبراهيم: ﴿قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحدا ونحن له مسلمون﴾ [البقرة/ ١٣٣]، ﴿ماكان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وماكان من المشركين﴾ [آل عمران/ ٦٧]، ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين﴾ [آل عمران/ ٦٨]. (المترجم)

(**) جاء في «سفر التكوين»: «وابن الجارية أيضا سأجعله أمة لأنه نسلك» (الأصحاح الحادي والعشرون: ١٣)، وجاء في السفر ذاته: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه وأثمره وأكثره جداً. اثني عشر رئيسا يلد وأجعله أمة كبيرة» (سفر التكوين، الأصحاح السابع عشر: ٢٠). (المترجم)

الله وصفـاته وقـدراته، وعن الـوحي الإلهي، وعن الأوامـر الإلهية والنـواهي، وعن مصير الأشرار والأخيار رغم أنها لم تكن كاملة(!!)، ولكن هذه المبادىء لم تكن كاذبة مطلقا، وبـالقياس إلى الديانة الوثنية للعرب، فـإنها تمثل نجاحا هائلا في ميدان الوعي الديني»[١٣٢].

ما يأخـذه سولوفيوف على النبـي محمد، يتمثل في «تأمليتـه المحدودة، وفي غيـاب مثـال الكمال الإنسـاني، وفي إنكـاره إمكـان الاتحاد التـام بين الإنسـان والإلـه، أي في غياب السعـي الإسـلامـي للوصـول إلى نمـوذج الإنسان ـ الإله أو «أنسنة الإله»[*]. في حين أن الإسلام يتطلب من أتباعه ليـس التطور المطـرد والاكتمال المتصـاعد وصـولا إلى «الإنسـان الكامـل» و«الكمال الإنسـاني»، وإنما الامتثـال التـام، والخضـوع الكلي لـوضعيـة العبودية المطلقـة لله[١٣٣](*). ويضيف سولوفيـوف مؤكدا، أن الإسلام استطاع بيقينيـاته العـامة، التـي يمكن بلـوغها، وبفـرائضه البسيطـة أن يدخل كثيرا مـن شعوب المعمورة في التاريخ. وبالنسبـة لهذه الشعوب فإن دين محمد أصبح مماثلا «لما كان عليـه الناموس «الشريعة» بالنسبة لليهود، والفلسفـة بالنسبـة للهيلنيين فهذه الشعـوب تمر تاريخيـا بمرحلـة انتقاليـة (عتبة الارتقاء) من الطبيعة الوثنية ـ الهمجية إلى الثقافة الصحيحة الشمولية ـ المتكاملة، من الديانة الأرواحية البـدائية إلى الربوبية، التي ستصل إليها هذه الشعـوب شيئا فشيئـا، وذلك تبعا لـلأسس التربويـة الدينيـة، التي ستنطلق منها»[١٣٤].

(*) مـن الواضـح تماما أن فـلاديمير سولـوفيـوف ينطلق في تفسيره لـلإسلام مـن المبادىء المسيحيـة المعروفة، مثل «التجسد»، وهو عقيدة أساسية في المسيحية. مؤداها أن «الكلمة» صارت جسداً في شخـص يسوع المسيـح. والتعليل الـلاهـوتي لهذه العقيدة، هـو أن للمسيح طبيعتين: إلهيـة (لاهوت)، وإنسـانية (نـاسوت) في اقنـوم واحد مـع الروح القـدس، وهذه مسـألة خـلافية في المسيحيـة، انقسمت بسببهـا إلى كنائس ومـذاهب كثيرة، وعقـدت لمنـاقشتها مجامـع عديـدة، وتبودلت بشـأنها مختلف الاتهامات. وقد أشرنا في هـوامش سابقة إلى آراء بعـض الشيع المسيحية في هذه المسألة. (المترجم)

٢- لويس ماسينيون وعلم الإسلاميات الكاثوليكي المعاصر

في بداية هذا القرن حصلت تغيرات جوهرية في علم الإسلاميات الكاثوليكي، متصلة بالابتعاد عن التفسير التقليدي للعقيدة الإسلامية، الذي يقوم على أساس الانطلاق من مواقع التفوق الطائفي والأفضلية الأخلاقية ـ الدينية. وقد قام بالخطوة الحاسمة في الاتجاه الأصح والأسلم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون(١٨٨٣-١٩٦٢).

في مرحلة الشباب تشكلت رؤية ماسينيون تحت تأثير روايات الكاتب الكاثوليكي ليون بلوا وصداقته مع «رومانسي السيف والإنجيل» ي. بيشاري. وبعد مرور فترة غير طويلة ربطته صداقة عميقة مع قسيس كاثوليكي وعالم مستشرق هو شارل دي فوكو (Ch. de Foucauld)(*)، ومع الفيلسوف ـ التومائي الجديد جاك ماريتان (ماريتين Maritain)، ومع الشاعر بول كلوديل (Paul Claudel)(**).

كل هؤلاء الأشخاص ــ الذين ارتبط بهم ماسينيون ــ رغم أنهم غير متطابقي الآراء والأفكار، فإنهم كانوا يلتقون من خلال سمة عامة، تشكل العامل المشترك بينهم، وتتجلى في أن كلّ واحد منهم تعرّض في حياته لأقصى أشكال التوتر والاضطراب، وعانى شدة نفسية كبيرة في تحوله إلى المذهب الكاثوليكي، فتركت هذه المعاناة النفسية ــ الذهنية بصماتها الواضحة العميقة على إبداعاتهم. أما تأثير هؤلاء الأشخاص في الشاب ماسينيون فقد كان عظيما.

(*) شارل دي فوكو (١٨٥٨-١٩١٦): ضابط فرنسي: زار بعض مناطق المغرب العربي في رحلة استكشافية. اعتزل العالم وعاش متنسكا في صحراء الجزائر (الطوارق) وفيها قتل. (المترجم).

(**) بول كلوديل (١٨٦٨-١٩٥٥): شاعر ودبلوماسي وكاتب فرنسي. له قصائد صوفية ومسرحيات غنية بعمق موضوعاتها وتحليلها النفسي، وبها يتجلى فيها من روح الإيمان، منها: «الرهينة»، «الحذاء الحريري»، «بشارة مريم». (المترجم)

استيقظ الاهتمام المهني ـ الأكاديمي عند ماسينيون إزاء الإسلام أثناء رحلته في المغرب الأقصى والجزائر عام١٩٠٤ . وكان أول مؤلف له مكرسا لتاريخ أفريقيا الشمالية، وعنوانه «لوحات جغرافية من المغرب خلال السنوات الخمس عشرة الأولى من القرن السادس عشر وفق ليون الأفريقي»، ونشره في الجزائر عام١٩٠٦(*) . وبعد سنة واحدة من صدور كتابه هذا (باكورة مؤلفاته)، قام بزيارة إلى العراق (١٩٠٧-١٩٠٨) بناء على نصيحة من الجنرال دوبيليه (De Beylie) للتنقيب عن الآثار في أطلال قصر الأخيضر (Okheider)(**) . وقد تمت هذه الزيارة في شهري أذار ونيسان من عام١٩٠٨ ، حيث حمل معه العناصر والمواد والمعطيات التي عثر عليها في أطلال القصر المذكور، وقفل راجعا إلى بغداد(***)، ليشتغل في بحث مخطط هذه المدينة في القرون الوسطى. ودوّن نتائج بعثته هذه في مؤلفه الصادر في سنة١٩١٠ بعنوان: «بعثة إلى بلاد الرافدين»(١٣٥) .

(*) في الواقع، إن هذا الكتاب كان عبارة عن أطروحة ماسينيون لدبلوم الدراسات العليا «في التاريخ والجغرافيا» . وقد ناقش موضوعه في حزيران١٩٠٤ . وتعد هذه الدراسة عملا رائعا مازال يشكل حتى اليوم مستندا أساسياً بالنسبة إلى الباحثين. (المترجم)

(**) قصر الأخيضر ـ قصر قديم محصن في محافظة كربلاء العراقية. اختلف الأثريون في تحديد أصله. ويعتقد أنه لأحد ملوك الحيرة قبل الفتح العباسي، أو أنه لأحد الأمراء العباسيين. (المترجم)

(***) يذكر جان موريون أنه بعد الانتهاء من التنقيبات في أطلال قصر الأخيضر، لم يرجع ماسينيون إلى بغداد مباشرة، وإنما انحدر إلى الجنوب وبلغ «الكوت»، حيث تعرض هناك إلى اتهام بالمشاركة بمؤامرة ماسونية. وما لبث أن عاد بعد ذلك إلى بغداد صاعدا دجلة. ثم مرض بداء الملاريا. وقد أصيب بصدمة روحية حاسمة خلال رحلته هذه إلى بلاد الرافدين في ظروف مجهولة التفاصيل، ربما بعد تعرضه للضرب عندما اتهم بالتجسس وتهديده بالإعدام، ومحاولته الانتحار. ويستشف من أحاديثه ورسائله حول هذه التجربة النفسية المعقدة انبعاث حرارة الإيمان في وجدانه واندماجه مع التجربة الصوفية الباطنية الجديدة. الأمر الذي قد يشكل التحول الأكبر في حياته باتجاه التصوف، والاهتمام الكلي بمحنة الحلاج، إلى حد الارتباط شبه المطلق بين اسمه واسم مؤرخه ودارسه ماسينيون. (انظر: لويس ماسينيون، تأليف جان موريون، ترجمة منى النجار، بيروت، المؤسسة العربية والنشر، ط١، ١٩٨١). (المترجم)

مذ وطئت قدما لويس ماسينيون أرض العراق للمرة الأولى جذب اهتمامه الصوفي الزاهد الحلاج(*)، الذي عاش ما بين عامي ٨٥٨-٩٢٢م. فقد تركت سيرته الشخصية، وعقيدته الفلسفية ــ الصوفية انطباعا هائلا على ماسينيون، بل أسهمت إلى درجة واضحة في تغيير وجهته الروحية. ففي شباط من سنة١٩٠٨ يشير في كتاباته إلى الحلاج، كنموذج يستوجب المحاكاة حقا. وفي سنة ١٩٢١ قال ماسينيون: «لقد حاولت أن أتبع مثاله ليس أكثر»(١٣٦). وقد أصبحت شخصية الحلاج ومذهبه الموضوع الأحب في الدراسات العلمية، التي كتبها لويس ماسينيون. وفي عام١٩٢٢ ظهر عمله المؤلف من مجلدين بعنوان «مأساة الحسين بن منصور الحلاج، شهيد الإسلام الزاهد»(١٣٧)، الذي صنف في السوربون كأطروحة دكتوراة.

وفي رأي الدارسين، فإن مؤلفاته، وإسهاماته العلمية، ومنطلقاته الروحية ونشاطاته السياسية، مهدت الطريق للتحول الكاثوليكي الجذري بشأن

(*) الحلاج (الحسين بن منصور، أبومغيث) (توفي سنة ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م): ولد في الطور قرب البيضاء (فارس) وتوفي في بغداد. صوفي ـ فيلسوف، زاهد، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين. نشأ بواسط العراق (أو تبستر) وانتقل إلى البصرة، وحج، ودخل بغداد وعاد إلى تبستر. وظهر أمره سنة ٢٩٩هـ فاتبع بعض الناس طريقته في التوحيد والإيمان. ثم كان يتنقل في البلدان وينشر طريقته سراً، وقالوا: إنه كان يأكل يسيرا ويصلي كثيرا ويصوم الدهر. اتهم بالزندقة والقول بالحلول (حلول الإله فيه)، وكثرت الوشايات به إلى المقتدر العباسي فأمر بالقبض عليه، فسجن ثماني سنوات في بغداد، وعذب وضرب وهو صابر لا يتأوه ولا يستغيث، بل كان يردد: «اقتلوني يا ثقاتي... إن في قتلي حياتي» فيعبر بذلك عن شوقه العارم إلى لقاء الحق، من خلال الموت، الذي يحلم بأن يجد فيه طريق محبوبه الأعظم ـ الله عز وجل. قال ابن خلكان: وقطعت أطرافه الأربعة ثم حز رأسه وأحرقت جثته ولما صارت رمادا ألقيت في دجلة ونصب الرأس على جسر بغداد. وقال أصحابه وأتباعه (وهم كثيرون) إنه لم يقتل وإنما ألقي شبهه على عدو له. ووصفه ابن النديم بأنه كان محتالا يتعاطى مذاهب الصوفية ويدعي كل علم، جسوراً على السلاطين، مرتكبا للعظائم، يروم إقلاب الدول ويقول بالحلول. وأورد أسماء ستة وأربعين كتابا له، منها: «طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة النورية» (ولعله كتاب «الطواسين»، الذي نشره ماسينيون/ خ.ج.) و«قرآن القرآن والفرقان» و«علم البقاء والفناء»، و«القيامة والقيامات» و«هوهو» و«كيف كان وكيف يكون». ونشر لويس ماسينيون كتابا للحلاج وطريقته ومذهبه بعنوان «أخبار الحلاج» أو «مناجيات الحلاج» (١٩٣٦)، وكتاب «الطواسين». وكانت رسالة الدكتوراة التي أعدها ماسينيون تدور حول «الحلاج شهيد الإسلام». وعموما فقد كتب عنه مئات المؤلفات والدراسات الجادة، وأقوال الباحثين حوله لم تتوقف بعد. (المترجم)

الموقف من الإسلام[١٣٨]. وبصورة عامة يمكن القول إن الجهد العلمي الضخم للويس ماسينيون في ميدان الدراسات الإسلامية يمكن تقديره بصورة مناسبة وصحيحة فقط في سياق رؤيته الدينية. ففي هذا المجهود العلمي الكبير، تتجلى بشكل عجيب سمات العالم واسع الاطلاع والتبحر، الذي يختزن في عقله المنظم معارف عميقة، يضاف إليها تنوع واسع في ميادين الاستشراق، وهي تمتزج أو تتوحد بتوازن عظيم مع مشاعر نسكية ـ رومانسية دينية، تتغلغل في ثنايا مؤلفاته كلها. والواقع أن الجوانب اللاهوتية في رؤية ماسينيون للإسلام يمكن تفهمها انطلاقا من مقولة الإيمان أو نفيه، ويمكن الاتفاق مع تلك العناصر والتفسيرات (اللاهوتية) أو عدم الاتفاق، ومع ذلك فإنه لابد من جلائها وتوضيحها، لأنه دون هذا الأسلوب لا يمكن فهم توجهات الفكر الكاثوليكي المعاصر ومواقفه حيال الإسلام.

خلافا للنهج العدائي المسبق من طرف أغلبية علماء الإسلاميات الغربيين، فإن لويس ماسينيون بنى موقفه تجاه الإسلام انطلاقا من فكرة «الاتصال» و«الارتباط» الديني بين المسيحيين والمسلمين. وقد رأى أن في هذا الارتباط بالذات آفاقا واقعية عريضة أمام الفهم المتبادل بين أتباع هاتين الديانتين الكونيتين. وباختصار نستطيع القول إن ماسينيون كان ذا فضل ريادي في البحث عن التقريب بين مصالح الأوروبيين والمسلمين في مجال الاتصال والحوار الديني. كما يجب التأكيد في هذا السياق، أن القناعات والمنطلقات الدينية للويس ماسينيون لم تصرفه عن الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية الملحة، وإنما دفعته بالعكس إلى الانخراط في نشاط سياسي فعال. ومن هنا جاء تأكيد المستشرق الروسي فيكتور بيليايف أن «لويس ماسينيون كان شخصية اجتماعية نشيطة، حملت أفكار وأحاسيس المذهب الإنساني، وانتمت إلى تلك الجماعات الفرنسية التي تمثل طليعة الانتلجنسيا «الفئات المثقفة»، التي ساعدت بفاعلية كبرى النضال الشعبي لإقامة السلام والصداقة، والتعاون بين الشعوب، بين أناس ينتمون إلى أعراق، وأمم وعقائد مختلفة»[١٣٩].

لقد أسس لويس ماسينيون عددا من الجمعيات الفرنسية ـ العربية للتبادل الثقافي(*)، وأجرى مراسلات واتصالات واسعة مع الشخصيات السياسية والدينية الفاعلة سواء في بلده ـ فرنسا ـ أو في العالم العربي. وقد دافع بقوة وقناعة عن أولئك المناضلين من أجل استقلال شعوب الشرق الأدنى(**) وفيتنام. كما وقف بحيويته المعهودة ضد الاعتقالات السياسية الجماعية في مدغشقر(١٩٤٧)، وشجب في عام١٩٤٨ موقف الحكومات الغربية من المشكلة الفلسطينية، ووقف ضد الملاحقات السياسية في تونس والمغرب، مطالبا بمنح العفو عن المناضلين العرب في هذين البلدين من أجل الاستقلال الوطني. وفي أواخر أيامه عندما كان شيخا طاعن السن اعتقل ليوم واحد بسبب اشتراكه في تظاهرة احتجاج ضد الحرب الفرنسية في الجزائر. وقام بنشاط تنويري ضخم، تمثل في دروسه ومحاضراته ولقاءاته مع الطلبة، والعمال العرب المهاجرين إلى فرنسا من شمال أفريقيا.

لقد أثارت مخاوف ماسينيون الشديدة مظاهر التصادم بين الحضارة الغربية المعاصرة والمجتمع الإسلامي التقليدي، التي كان من نتائجها ـ وفق رأيه ـ أن المجتمع الإسلامي أصبح أمام خطر حقيقي، يتجلى في فقدان شخصيته المستقلة. وبخلاف زملائه ومعاصريه من المستشرقين وعلماء الإسلاميات، مثل كارل هينرش بيكر Beeker (١٨٧٦-١٩٣٣)، الذي يعتقد بإمكان

(*) ١- أسس ماسينيون في عام١٩٤٧ الجمعية الفرنسية الإسلامية. ٢- قام بتأسيس جمعية فرنسا ـ المغرب عام١٩٥٣. ٣- ترأس عام١٩٥٤ رابطة أصدقاء غاندي ٤- كان عضوا في المجمعين العربيين بدمشق والقاهرة(المترجم).

(**) ألحق ماسينيون بوزارة الشؤون الخارجية بصفة ضابط مساعد في المفوضية الفرنسية العليا في سوريا وفلسطين وكيليكية في الفترة الممتدة من ٢٧ آذار-١٩١٧ و٢٨ نيسان١٩١٩، ورقي لرتبة نقيب بصورة مؤقتة ودعي للمساهمة في المهمة الفرنسية ـ البريطانية، مهمة سايكس ـ بيكو. وهكذا أتيحت لماسينيون فرصة عقد علاقات صداقة مع الأمير فيصل استمرت حتى وفاته، «صداقة دفعته إلى اطلاعي ـ كما يقول ـ على الاتفاقية التي وقعها بالأحرف الأولى مع كليمنصو في باريس في السادس من حزيران من العام١٩٢٠، ومزقها الجنرال غورو في ميسلون...» (نقلا عن: جان موريون في مؤلفه «لويس ماسينيون»، ترجمة منى النجار، ص٢٨). (المترجم)

تكيف العالم الإسلامي مع الحداثة والمعاصرة، من خلال تحديث الإسلام ذاته عن طريق تخليه عن أطروحات القرون الوسطى حول العالم، واستبدالها بمقولات أحدث وأكثر عصرية [١٤٠]، أو سنوك هيورغرونج، الذي يرى أن الطريق الوحيد المتاح للعرب نحو المعاصرة، يتمثل في التعليم الغربي، الذي من شأنه أن يحرر تفكيرهم ويقودهم تدريجيا إلى الأَوْرَبَة [١٤١]، أو جاك بيرك، الذي يؤكد في مرحلة لاحقة، أن البلدان العربية يمكن أن تنقذ قيمها الروحية، إذا لحقت بالشعوب الأخرى في ميدان التقدم التقني، وبذلك ترد على التحديات المستقبلية الكبرى[١٤٢]، خلافا لكل هؤلاء، كان لويس ماسينيون مقتنعا بعمق، أن مستقبل المسلمين يتعلق بمدى وفائهم «للتقليد الإبراهيمي» (نسبة إلى إبراهيم الخليل عليه السلام/ خ.ج.)، وبمدى قدرتهم على إعادة بناء عالمهم الروحي الأصيل، وتجديد ثقافتهم الحقيقية. فالأوروبيون، الذين يتحملون مسؤولية تحطيم العالم الإسلامي وثقافته الأصيلة المتميزة، يجب أن يتواصلوا مع الإسلام ويسهموا في انبعاثه. «إننا يجب أن نلتفت في علاقاتنا مع شعوب الشرق إلى مسألة التعاطف، إلى نوع من «المشاركة» العملية حتى في بناء لغاتها، وقدراتها العقلية. يتوجب علينا نحن الأوروبيين المساهمة الفعالة في هذا البناء، لأنه يرسخ تلك القيم، التي تخصنا كما تخصهم في آن معا، وتلك القيم، التي أضعناها، والتي يتوجب علينا أن نملكها مجددا. وأخيرا، علينا الإسهام في إعادة بعث تلك القيم، لأنه من حيث المعنى العميق، فإن كل ماهو موجود عبارة عن ثروة إنسانية مشتركة، وهذه الشعوب المستعمرة موجودة ليس من أجل أطماعنا فقط، ولكنها موجودة لأجل ذاتها أيضا»[١٤٣].

وإذا كان الإسلام بالنسبة لعالم الإسلاميات البروتستانتي دنكن بلاك ماكدونلد (D. B. Macdonald) ـ وبحسب وجهة النظر التقليدية المسيحية ـ عبارة عن بدعة (هرطقة) مسيحية، وآراء محمد لصيقة بتعاليم آريوس، وبالتالي، فإنه تأسيسا على ذلك طرح أمام المبشرين المسيحيين مهمة إكمال

عقيدة نبي المسلمين «الناقصة»، وتطهيرها من الأفكار الهرطقية التجديفية تجاه شخص المسيح[١٤٤]، فإن الإسلام بالنسبة لماسينيون أكبر من أي بدعة مسيحية: فهو (أي الإسلام) يشكل وحدة عقائدية مستقلة، تتمتع بمباركة الرب، لأنها ترجع من حيث منابعها إلى «الصلاة الثانية لإبراهيم في بئر سبع عن ولده البكر إسماعيل وشعبه ـ العرب» (انظر: سفر التكوين، الأصحاح ١٧ : ١٧-١٨، والأصحاح ٢١ : ٩-٢١، والقرآن، سورة الحديد: ٢٦-٢٧)(*). وطبقا لقصص التوراة والقرآن، فإن العرب تحدروا من نسل إسماعيل ـ ابن إبراهيم وهاجر، جارية سارة. وبهذا الصدد كتب ماسينيون قائلا: إن «تاريخ الجنس العربي يبدأ من دموع هاجر ـ الدموع الأولى في الكتاب المقدس»[١٤٥].

من حيث الجوهر، فإنه في أساس أطروحة لويس ماسينيون يكمن التصور الإسلامي للديانات السماوية الثلاث: اليهودية، المسيحية والإسلام. والديانة الأخيرة منها (الإسلام) تعود منابعها إلى إسماعيل بن إبراهيم الخليل، وتشكل الوريث الشرعي لذلك الابن المنبوذ في البرية «كحمار وحشي» (سفر التكوين ١٦ : ٥-١٤)، الذي رُفض واستثني من «العهد»، الذي أقيم مع إسحق بن سارة (سفرالتكوين، الأصحاح ١٧ :١٨-٢١)(**)، وبسبب ذلك (العهد الرباني القديم) لم يكن بمقدور إسماعيل الاشتراك في العهد الجديد. وبناءً

(*) سبق أن أوردنا في هامش سابق نص العبارات التوراتية المشار إليها أعلاه، أما بالنسبة للآيتين المذكورتين من سورة الحديد، فقد جاء فيهما: ﴿ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون(٢٦) ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ماكتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون(٢٧)﴾ (القرآن، سورة الحديد: ٢٦-٢٧). (المترجم)

(**) جاء في الأصحاح السابع عشر من سفر التكوين مايلي: (١٨) وقال إبراهيم لله ليت إسماعيل يعيش أمامك. (١٩) فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابنا وتدعو اسمه إسحق. وأقيم عهدي معه عهداً أبديا لنسله من بعده. (٢٠) وأما إسماعيل قد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيرا جداً. اثني عشر رئيسا يلد وأجعله أمة كبيرة. (٢١) ولكن عهدي أقيمه مع إسحق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية. (المترجم)

عليـه، فـإن اليهـود والمسيحيين، دونـا عـن المسلمين، ينتمـون إلى الـذريـة «المختارة»(١٤٦). ولكن في الوقت نفسه يعد الإسلام بأنه رسالة إيجابية أيضا، نظـرا لكـون المسلمين يتبعـون ملـة إبراهيـم وولـده «إسماعيـل المبـارك»، أمـا ديانتهم، التي ظهـرت «بعد موسى وعيسى عبر النبي محمـد، فهي إنذار إلهي بالحساب العسير، الـذي سيشمل الخلق كله، وهي الاستجابـة الإلهية السرية لدعاء إبراهيم ورغبته حول إسماعيل وأمـة العرب، إذ أجابه الرب قائلا: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه»»(١٤٧). وبحسب رأي ماسينيون، فإن الإسلام جاء بمنزلـة ضمير لليهودية والمسيحية. وإن ظهوره في العـالم إن هو إلا «إنذار إلهي»، يذكـر اليهود ويحذرهم من عـاقبة عدم اعترافهـم بالمسيح رغم أنـه ولد وعـاش بينهـم، كما أنـه يحذر المسيحيين مـن التـواني في واجبهـم «بتنـويـر المخلوقات كلها، وقيامهم بذلك الدور كشعب مختار»(١٤٨).

انطلاقا من تلك المحطات والمرتكزات الفكـرية الأولية، رأى ماسينيون أنه بإمكان المسيحيين ـ بل من واجبهم ـ الاعتراف بـ «المصداقية النسبية» للقرآن، والاعتراف الجزئي (المشروط) بنبوة محمد. وذلك رغم أن محمـدا أقصى بدعوته الجوهر الإلهي بحيـث لا يبلغه الإنسان مطلقا، ورفـض ـ من حيـث النتيجة ـ الفكرة الصوفية حـول اتحاد الإنسان بالإلّه، وهي الفكرة التـي ظهرت في إطار الإسـلام نفسه بعـض مضي ثلاثمائة سنـة مـن الهجرة النبـوية على يـد الحلاج وبعـض الزهـاد مـن متصوفـة الإسـلام. وتشكـل مسألـة «تطبيـق» التعاليـم المحمدية حسب «النهج» الحلاجي (نسبة إلى الحلاج) إحدى الركائز الأساسية لنظرية ماسينيون. ففي دراسته المتعمقـة للتصوف، وصل لويس ماسينيون إلى الاقتناع، بأن الإسلام مفتوح «لفعل الخير»، ويحمل في جوهره إمكان «التحول من الداخل» أو «التجدد والانبعاث الذاتيين»، (والمفهوم هذا يضعه ماسينيون معارضا (نقيضا) لمفهوم «التحـول إلى دين آخر») وذلك عبر الأولياء المسلمين، الذين يأتي الحلاج على رأسهم، ويشغل مكان الصدارة بينهم(١٤٩).

في كتابـه عن الحلاج، وفي عدد كبير مـن مقالاته وأبحـاثه أعاد مـاسينيون بدقة استثـنائية دراسة مذهـب الحلاج. وطبقا لأطروحته، فـإن الحلاج لم يكن

زنديقا مرتداً، أو حلوليا، كما اتهمه أعداؤه ومنتقدوه من المسلمين، وكذلك لم يكن «مسيحيا مستترا»، كما حاول أن يبرهن بعض الباحثين والدارسين الأوروبيين للفكر الإسلامي. بل إن مذهب هذا الصوفي لا يتعارض أو يتناقض في أفكاره وتوجهاته العامة والأساسية مع الإسلام السني. وماسينيون يقدم الحلاج بوصفه أحد الدعاة، المعبرين بدقة عن العقيدة التوحيدية، والذين يتجاوزون أهواء وتحزبات الفرق والنحل المتعارضة والمتصارعة في الإسلام. وهو (أي الحلاج) كصوفي سني لم يسلك طريق البغض وتوجيه تهم «التكفير» للنزعات والمذاهب العقائدية الأخرى في الإسلام، وذلك كمحاولة مخلصة من جانبه للتقريب بين تلك المذاهب والفرق. وبرأي ماسينيون، فإن الحلاج، الملتزم بالعقيدة الصحيحة للإسلام كان أقرب شخص مسلم إلى فكرة المسيحية حول وحدة اللاهوت والناسوت(١٥٣)(*). وهي ذات الفكرة، التي عبر عنها الحلاج في قولته الشهيرة: «أنا الحق». وفي الاصطلاح الصوفي «الحق» اسم من أسماء الله تعالى. بينما «الحقيقة» هي التوحيد(**). وبناء على ما تقدم، فإن تصور ماسينيون للدين الإسلامي يستند بالدرجة الأولى، ومن حيث الجوهر إلى النقطتين المركزيتين التاليتين:

(*) يقول إدوار سعيد: إن الإسلام، في عرف لويس ماسينيون رفض منتظم للتجسد المسيحي، وكان بطل الإسلام الأعظم لا محمد أو ابن رشد بل الحلاج، القديس المسلم الذي صلبه المسلمون السنيون لجرأته على شخصنة الإسلام. وبذلك قُذف محمد خارجاً، ومنح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح (إدوار سعيد، الاستشراق، ص١٢٧). (المترجم)

(**) هذا تعريف ناقص في نسق المصطلح الصوفي، صحيح أن كلمة «حق» هي اسم من أسمائه تعالى، ولكنها تتضمن لدى الصوفية تفسيرات ومعاني كثيرة، نذكر منها قول ابن عربي أن: الحق كل ما فرض على العبد من جانب الله وكل ما أوجبه الله على نفسه. و«حق اليقين» عبارة عن فناء العبد في الحق، والبقاء به علما وشهودا وحالا. أما «الحقيقة» فهي إقامة العبد في محل الوصال إلى الله، ووقوف سره على محل التنزيه.. وقيل الفرق بين «الحق» و«الحقيقة» أن الحق هو الذات، والحقيقة هي الصفات، فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات، ذلك أن المريد إذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى، ودخل في عالم الإحسان، يقولون دخل في عالم الحقيقة، ووصل إلى مقام الحقائق، فإذا وصل إلى نور الذات يقولون وصل إلى الحق.. وقيل الحقيقة هي التوحيد.. وهناك «الحقيقة المحمدية»، و«سر الحقيقة» و«حقيقة الحقائق» (انظر: د. عبدالمنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، ١٩٨٠، ص٧٨-٧٩). (المترجم)

١ - انتماء الإسلام للملة الإبراهيمية أو للشجرة الإبراهيمية ٢- النهج الذي سلكه الحلاج في تفسيره وممارسته للإشكالية اللاهوتية للإسلام.

لقد أولى ماسينيون أهمية كبيرة أيضا لدراسة المسائل اللاهوتية العامة، التي تتسم بأهمية رمزية، وتشكل محطات أساسية في تاريخ العلاقات التفاعلية المتبادلة بين الإسلام والمسيحية[١٥٠]، مثل تبجيل مريم العذراء في الإسلام والمسيحية، وتأثير «المريمية» المسيحية في إجلال فاطمة الزهراء (ابنة النبي محمد) وتقديسها عند المسلمين[١٥١]، والتقديس المشترك (الإسلامي - المسيحي) «لأهل الكهف» السبعة[*]، الذين «ناموا في كهفهم الواقع في أفسس Ephese ثلاثمئة وتسع سنين[١٤٧](**)، معاهدة نجران بين النبي محمد والنصارى، البعثة السلمية لفرنسيس الأسيزي إلى الشرق الأدنى وخطبته العقائدية في قصر السلطان المصري «الملك الكامل» والملامح المشتركة بين الزهد المسيحي والإسلامي[١٥٢]. ويعتقد لويس ماسينيون أن متابعة بحث تلك المحطات المشتركة (بين الديانتين)، من شأنها تهيئة الأرضية الطيبة لحوار لاهوتي مثمر بين المسيحية والإسلام.

(*) جاء في [سورة الكهف] من القرآن الكريم: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراءً ظاهراً ولا تستفت فيهم منهم أحدا﴾ [الكهف/ ٢٢].

(**) يرى ماسينيون أن العدد القرآني «٣٠٩» يحمل قيمة رمزية كبيرة، فالعام٣٠٩ الهجري الموافق للعام ٩٢٢ ميلادي هو تاريخ تعذيب الحلاج في بغداد، كذلك يعتبر هذا العام بالنسبة للشيعة المسلمين عام إنشاء سلالة الفاطميين في المهدية في تونس، «فقد ظهر المهدي في المغرب عام٣٠٩هـ، ويجدر بالذكر أن ماسينيون قام في سنة ١٩٥١ بزيارة إلى أفسس، فتحقق من صحة النص القرآني حول توجه الكهف، الذي أوى إليه الفتية شمالا وجنوبا ﴿وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه. . .﴾ [الآية/ ١٧]. . ومنذ عام١٩٥٣ والبريطانيون والعرب والأفارقة يأتون لزيارة أهل الكهف. وفي ٢٨ تموز١٩٦٣ احتفل بالقداس باللغة العربية على المذهب المالكي، وقد أحيا القداس راهب يسوعي، وألقيت فيه كلمة استاذ جامعي من باكستان، وممثل تونس الذي قرأ الفاتحة وسورة الكهف ثم أنشد الجميع «السلام عليك يامريم» (جان موريون ـ «لويس ماسينيون»، ص٨٦-٩٤). (المترجم)

وتتجلى ملامح الموقف العملي للعالم الفرنسي الكبير (ماسينيون) فيما يخص آفاق الحوار الإسلامي ـ المسيحي ضمن التصور التالي: إنه بين المسيحيين والمسلمين يوجد إمكان حقيقي للتفاهم الديني المتبادل «في العبادة المشتركة للإله الواحد»، ولهذا يمكن للكنيسة، بل يجب عليها أن تعترف بالإسلام ومكانته الاعتبارية المستقلة كديانة توحيدية. وضمن هذا الفهم تقدم ماسينيون بمبادرات كثيرة لتغيير موقف الكنيسة الكاثوليكية ـ الرومانية (الفاتيكان) تجاه الإسلام. ولهذا يرى بعض دارسي مؤلفات ماسينيون، والمهتمين بتحليل مواقفه العملية وأنشطته الاجتماعية والسياسية أن مراسلاته واتصالاته الواسعة مع الهيئات الكاثوليكية العليا، بما في ذلك صداقته الشخصية مع جيوفاني باتيستا مونتيني (الذي أصبح البابا بولس السادس)(*)، مهدت التربة (إلى حد معين) للمناقشات التي دارت في المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٣-١٩٦٥) حول العلاقة بين الكنيسة (الكاثوليكية) والمسلمين.

في الدراسات الكاثوليكية المعاصرة عن الإسلام (الإسلاميات) توجد اتجاهات عديدة. وليس المقصود بذلك المدارس العلمية، وإنما التفسيرات اللاهوتية لنشوء الإسلام، وعقيدته ورسالته. فالاتجاه الأكثر انفتاحا (على الإسلام) وقبولا، يمثله لويس ماسينيون وأتباعه الحاليون (الآباء: إ. مبارك، ش. ليدي، ج. بازيتي ـ ساني، م. جايك)، ويطلق عليه الأب جورج قنواتي اتجاه «الحد الأعلى»(١٥٤). ويعترف أنصاره بصورة أو بأخرى بالطابع الإلهي للقرآن، وانطلاقا من هذه النقطة بالذات يناقشون الرفض للعقائد (اليقينيات) المسيحية الأساسية، مثل: الثالوث أو

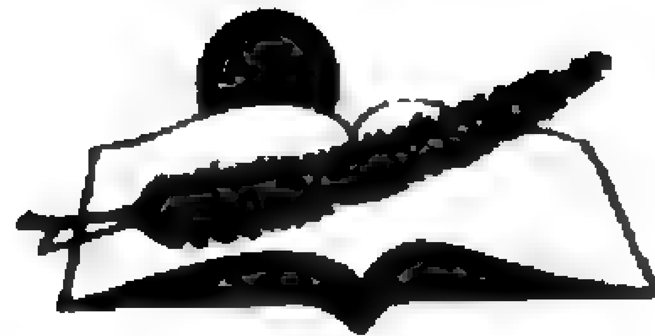
(*) جيوفاني باتيستا مونتيني (١٨٩٧-١٩٧٨): سكرتير دولة الفاتيكان عام ١٩٤٤. رئيس أساقفة ميلانو ١٩٥٤. انتخب لكرسي البابوية سنة ١٩٦٣ وصار لقبه واسمه الكنسي «البابا بولس السادس» واصل المجمع الفاتيكاني الثاني، الذي أرسى أسس الحوار الإسلامي ــ المسيحي وختمه (١٩٦٣-١٩٦٥). زار الأرض المقدسة (فلسطين) في عام ١٩٦٤، وأنحاء عديدة في العالم في محاولة محمودة لتوطيد السلام. (المترجم)

الأقانيم الثلاثة، والتجسد الإلهي، وينظرون إلى هذا الموقف القرآني (الرافض) على أنه موقف نسبي وغير مطلق، ويرون فيه نوعا من رد الفعل السلبي من طرف الإسلام على فكرة الثالوث، والانشقاقات والخلافات الطائفية ـ المذهبية في المسيحية ذاتها، وقد بني هذا الموقف (المنفتح على الإسلام) على منطلقين مبدئيين، سبق أن عرفناهما في كتابات فلاديمير سولوفيوف، أحدهما تاريخي والآخر لاهوتي «لتسويغ» (لتبرير) ظهور الإسلام: فهذا العمل العظيم، المتمثل في ترسيخ أركان الإسلام، الذي صار عقيدة كثير من الشعوب، وما رافقها من نشوء ثقافة إسلامية ذات ملامح متميزة، لابد أنه يحظى بعناية ومباركة إلهية، فقد استجاب الرب لطلب إبراهيم بمباركة ولده البكر إسماعيل ـ جد العرب: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً. اثني عشر رئيساً بل وأجعله أمة كبيرة» (التكوين، الأصحاح السابع عشر: ٢٠).

أما الاتجاه المضاد في الدراسات الكاثوليكية المعاصرة حول الإسلام، فيتمثل في التيار «المنغلق» أو «المتحفظ» إزاء الإسلام، ويطلق على أتباعه «أصحاب الحد الأدنى» (في الانفتاح على الإسلام أو الاعتراف به)، أو كما يسميهم إ. مبارك بـ «التقليديين» (الذين يتابعون تفسير الإسلام وفق أسوأ الأطروحات التقليدية للقرون الوسطى) مثل: خ. زكريا، الذي يرى في الإسلام محاولة فاشلة قام بها حاخام، مكي لتهويد العرب، مستخدما لهذه الغاية «الأمي» محمد، أو ج. غارديدو، الذي يعد جميع المسيحيين، الذين يحترمون الإسلام «محمديين»[(١٥٥)].

والواقع أن آراء علماء الإسلاميات الكاثوليك «المعتدلين» أو تيار« الوسط». (ل. غارديه، الكاردينال جورنه، الآباء: ج.ـ م. عبدالجليل، ر. كاسبار، ج. جوميه، ج. قنواتي، ج. جيلو وغيرهم) قريبة من الموقف الرسمي للكنيسة المعاصرة ــ موقف الود، والانفتاح، والحوار مع المسلمين مع أن

موقفهم بـالنسبة لنبوة محمد والطبيعة الإلهيـة للقرآن أكثر تحفظا. وخـلافا لتيار «الحد الأعلى» (في الانفتـاح على الإسـلام)، الميــال إلى التفسير الحر للقـرآن، والتركيز على التجـربة النفسية ـ الوجدانية لشخصيـات إسلامية معينـة، فإن «المعتدلين» أو تيار «الوسط» يسعون لبناء رؤيتهـم للإسلام انطلاقا من التراث الإسلامـي ذاته. وينطلق موقفهـم من ضرورة الحوار والتقارب مـع الإسلام في الميادين الاجتماعية ـ السياسية، والثقافية، والروحية، مع ابتعادهم عن المنطقة التي لا تمس، أو التي لا تتحمـل المناقشة المفصلة لحساسيـة الأمر، ونعني بها المسائل المتعلقة بالأسس والمبادىء العقائدية الكبرى في كلا الديانتين.



الفصل السادس

الرؤية الكاثوليكية المعاصرة لمسألة الحوار مع الإسلام

١ ـ العالم الأفرو ـ آسيوي في الوثائق الكنسية العائدة للقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين

لن نكون مبالغين، إذا قلنا إنّ العلاقات مع الشعوب غير الأوروبية وثقافاتها، تمثل واحداً من الاهتمامات الرئيسة للكاثوليكية المعاصرة، وهو ما يؤثر جذرياً في التوجه الاجتماعي ـ الثقافي للكنيسة العالمية. فالانتقال التدريجي لمركز المسيحية باتجاه العالم غير الأوروبي ينظر إليه من اللاهوتيين كعملية ذات أهمية كبيرة بالنسبة للعصر الحاضر كله: حيث أصبحت في حكم الماضي تلك الأزمنة، التي كان الغرب فيها يمثل مركز الكنيسة العالمية، وبدلاً من ذلك صارت الكاثوليكية في كثير من الحالات مرتبطة بـ «الكنائس الفتية الناشئة» في البلدان النامية[١٥٦].

لقد أعرب البابا ليون الثالث عشر (لاون) في رسالته إلى الكاثوليك في ٢٤ حزيران ١٨٩٣ عن مخاوفه، من حلول أيام يضطر فيها رجل الدين الأجنبي (أي الأوروبي) إلى أن يغادر البلدان الأفريقية والآسيوية: «وعندما لن تبقى لدينا هيئة دينية محلية، فمن يتمكن عندئذ من إنقاذ الدين في تلك البلدان؟»[١٥٧]. وفي رسالة البابا بينديكت الخامس عشر إلى العالم تحت عنوان «Maximum illud» (٣٠ أذار ١٩١٩)، ورسالة البابا بيوس الحادي عشر «Rerum Ecclesiae» (٢٨ شباط ١٩٢٦) جرى تأكيد سعي البلدان غير الأوروبية من أجل الاستقلال، وإمكان تحررها السريع من الاستعمار. وقد أشارت الرسالتان في هذا السياق، إلى أنّ المهمة الأولى للكنيسة الكاثوليكية العالمية، تتجلى في ضرورة تكوين هيئة دينية مستقلة، بإمكانها ومقدورها أن ترأس وتقود الكنائس المحلية[١٥٨].

وبـدءاً من أواسـط القـرن التاسـع عشر تنـامى اهتمام الكنيسـة الكـاثوليكيـة بمسيحية الشرق الأدنى(*). ففي رسالته العالمية، التي كان عنوانها «in Suprema Petri Apostoli Sede» (١٨٤٨) نصح البـابا بيـوس التاسـع الكنائس الشرقيـة بتناسي الشقاقات القديمة والعمل من أجل الاتحاد. بينما أشارت رسالة البابا ليون (لاون) الثالـث عشر «Arientalium Dignitas» (١٨٩٤) إلى ضرورة الدراسـة المتعمقة، والاهتمام الجاد بطقوس الكنيسة الشرقية، التـي تشكل بالنسبة لمسيحيي العالم كله قيمة لا تقـدر (١٥٩). أما البابا بينديكت (بينـديكتس) الخامس عشر فقـد أسس في عـام ١٩١٧ «أمـانة شـؤون الكنيسة الشرقيـة» (أصبـح اسمها بعـد المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني «أمانة شؤون الكنائس الشرقية») والمعهد البابوي للدراسات الشرقيـة في روما. وقد دعت رسالة البـابا بيوس الحادي عشر «Rerum Orientalium» (١٩٢٨) إلى دراسة أكثر عمقا وموضوعية للمشكلة الشرقية، وإلى ضرورة إشراك الكوادر العلمانية في هذا الاتجاه (١٦٠).

في النصف الثاني مـن القرن التاسع عشر وبداية القـرن العشرين أنشأ المبشرون الكاثوليك مجموعة من المراكز العلمية في البلـدان العربية: جامعة القديس يوسف الكاثوليكية في بيروت (الجزويتيون/ اليسوعيـون)، المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية في القـاهرة (الدومينيكانيـون)، معهد دراسات «الآبـاء البيض»(**) في

(*) الشرق الأدنى (Near East): تعبير سياسي ـ جغرافي غالباً ما يستعمل ليدل إما على مجموعة بلاد ما يسمـى بـ «الهلال الخصيـب» وإما على مجمـوعة بـلاد تتعدى الهلال الخصيـب. والأصح أن الدلالة الثانية يعبر عنها مصطلح «الشرق الأوسط» (Moyen - Orient)، الذي يشتمل على كل البلدان الـواقعة في الجهـة الشرقية للبحر المتـوسط ومصر وليبيا وإيـران وأفغانستـان. أما الشرق الأدنـى فيشتمل على البلـدان الواقعـة مـا بين غربي البحـر المتـوسط، وشرقـي الخليج العـربي، والبلدان الواقعة على حدود تركيا وإيران. وبشكل تفصيلي يعني الدول التالية: سوريا، ولبنان، وفلسطين، والأردن، والعراق. (انظر: موسـوعة السياسة، رئيس التحرير الدكتـور عبدالوهاب الكيـالي، بيروت، المؤسسـة العـربيـة للـدراسـات والنشر، ج٣، ط١، ١٩٨٣، ص٤٥٤). (المترجم).

(**) الآباء البيض: جمعية من الكهنة الكاثوليـك أسسها الكاردينال لافيجري أسقف الجزائر للعمل في أفريقيا (١٨٦٨). لها معاهد عديدة في شمال أفريقيا. وفي الشرق (المترجم).

تـونس. وهـي اليـوم ليسـت مراكـز علميـة ضخمـة للاستشراق فقـط، ولكنهـا «مفاصل» رئيسة أيضاً للحوار الإسلامي ـ المسيحي.

وتبين الوثائق الكنسية من عامـي ١٩٤٥ ـ ١٩٥٩ أن السلطة الكاثوليكية العليا، أصبحت تدرك بصورة متزايدة حتمية استقلال العالم الأفرو ـ آسيوي، وأخذت بتكييف نفسها وتوجهاتها مع هذه العملية الكونية. ففي رسالة الميلاد لعام ١٩٤٥ ركزّ البابا بيوس الثاني عشر على أن «الكنيسة ـ أمّ الأمم والشعوب كلها. . . فهي لا تخص شعباً دون غيره، ولا ترتبط بأي شعب أكثر من غيره، بل هي تخصّ الجميع وبصورة متساوية»[١٦١].

وبعد عشر سنـوات تحدث البابـا بيوس الثـاني عشر في رسالتـه إلى أسقف أوغسبورغ (Augsburg/ فرنسا) المؤرخة في ٢٧ حزيران ١٩٥٥ بتحديد أكثر، مركزاً على أن «الكنيسـة الكاثوليكية لا تطـابق نفسها بأي شكـل من الأشكال مع الثقافة الغـربية، كما أنها لا تطابق نفسها بشكل عام مـع أي ثقافة معينة، بل إنها تسعى للاتحاد مـع كل منها»[١٦٢]. ويتضح من خلال هـذه الرسالة المهمة كيـف أن الكنيسة لم تعـد تتحدث عن طـابعها الكـوني بعبارات عـامة فقط، وإنما بدأت تبتعد عـن تصوراتها التاريخية السابقة، المنطلقـة من هيمنة الثقافة الغربية ذات المنحى المسيحي ـ الكاثوليكي.

في خريـف العام نفسه (١٩٥٥) وفي تحيتـه للمؤتمر الدولي العـاشر للعلوم التاريخية عاد البابا بيوس الثـاني عشر إلى هذه الفكرة المهمة مجدداً: «ما يُسمى بالغـرب أو العالم الغـربي تعرض من القـرون الوسطـى إلى تغيرات عميقة. . . فالعقلانيـة والليبرالية قادتا إلى دولـة القرن التاسع عشر، إلى سيـاسة تقوم على القوة وإلى الحضـارة العلمانية. والتغير فيما يخص العلاقة بين الغـرب والكنيسة الكاثوليكية أصبح حتمياً. . »[١٦٣].

أمـا التحولات الجديـة في مـوقف الكنيسـة مـن قضية إزالـة الاستعمار ومقاومة وتطور البلـدان الأفرو ـ آسيوية، فقد جـرت في فترة جلوس يوحنّا

الثـالـث والعشرين على كـرسي البـابـوية (١٩٥٨ ــ ١٩٦٣). حيـث إن الوثائق الـرسمية لتلك المرحلة استبدلـت أطروحات الكنيسة المتفـرقة عن شموليتها، وعن طبيعتهـا العالمية.. الخ بتوجيهات أكثـر رسوخاً وتحديداً وتـأكيـد ضرورة إيـلاء الاهتمام لكـل ثقـافـة على حـدة، وضرورة تكييـف المسيحية مع ظروف كـل بلد. والفرق هنا مهم للغاية. وإذا كـانـت رسالة البابا بينديكت (بينديكتس) الخامس عشر «Maximum illud» شددت على أنه يتـوجب على المبشرين أن يضعـوا نصب أعينهم، وقبـل كل شيء مصالح «السماء» أي الطابع الكوني (المسكـوني) للكنيسة، الذي يُنظر إليه وكأنـه خارج التـاريخ، وفـوق الثقافـة.. الخ، فـإن الكلّيانيـة (العالميـة) الكاثـوليكية اليـوم تتأكد وتترسـخ عبر قدرة الكنيسة على التـوافق مـع كل مرحلة تاريخية، ومع كل ثقافة. أضف إلى أن المسألة التبشيرية لم يُعد ينظر إليها في إطار ديني بحت، وإنما في سيـاق التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي والثقـافي للبلدان الأفـرو ـ آسيـوية. وفي الـرسـالة البـابويـة «Pacem in terris» (١٩٦٣) يجري تأكيـد حق الشعوب المستعمـرة في الاستقلال وفي التطور الاجتماعي (١٦٤).

بينما ناقشـت رسالة البـابا، التي كـان عنوانها «Mater et Magistra» (١٩٦١) العـلاقـة بين الشعـوب مـن وجهة نظر عـدم التماثـل في تطـورهـا الاقتصـادي، حيـث أشـارت إلى ضرورة التكـافـؤ والتماثـل التـدريجيين في مستويات النمـو والتطور بين البلدان المتقدمـة (صناعياً واقتصاديـاً) والبلدان السائرة في طـريق النمو. مـركزة على حقيقة، أن المشكـلات الأساسية الـراهنة ذات الطـابع الاقتصـادي، والتقنـي، والعلمـي، والاجتماعي ــ السيـاسي، والثقافي ترتـدي اليوم أهمية على مستوى وطنـي بصفة عامة، وعلى أهميـة عالمية إلى حد كبير. ومـن هنا تشير هذه الـرسالـة، بشكل خاص إلى مشكلـة مهمة للغاية تتمثل في المساعدات الواجب تقديمها للبلدان النامية (١٦٥).

أما المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، الذي نشر رسمياً برئاسة البابا يوحنا الثالث والعشرين في الثالث من حزيران ١٩٥٩ رسالته المعنونة «Ad Petri Cathedram»، فقد دعا لدراسة أكثر تفصيلا وشمولية للخط الجديد للكنيسة الكاثوليكية. وعلى الكيفية، التي يجب أن تكون الكاثوليكية عليها في البلدان الآسيوية والأفريقية. ونوعية علاقاتها بالتقاليد الثقافية ـ الدينية لشعوب تلك البلدان. وقد نوقشت هذه المسائل في المجمع المشار إليه ضمن الموضوعات والمشكلات الأساسية وذات الأولوية الكبرى. ومما يلفت النظر، أن المجمع ضم للمرة الأولى أساقفة من بلدان آسيا وأفريقيا: من آسيا ٢٣٧ أسقفاً (٥, ٢٠٪)، من أفريقيا ـ ١٨٦ أسقفاً (١٠٪)، من أوروبا ٧٢٨ أسقفاً (٣٨٪) (١٦٦).

٢ـ قضايا الإسلام في المجمع الفاتيكاني الثاني

لأول مرة في تاريخ الكنيسة ناقش المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥) على مستوى مذهبي ـ عقائدي مشكلة العلاقة بين الكنيسة والديانات غير المسيحية. حيث خصص لهذه المسألة المهمة تصريح خاص حول «علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية» («Nostra Aetate»،) والذي نوقشت بعض جوانبه بصورة أو بأخرى في عدد من الوثائق الصادرة عن المجمع: في «الدستور العقائدي في الكنيسة» («Lumen Gentium»)، وفي «الدستور الرعوي في الكنيسة وعالم اليوم» («Gaudium et Spes»)، وفي القرارات المجمعية: «في رسالة العلمانيين» («Apostolicam actuositatem»)، و«في مهمة الأساقفة الرعوية في الكنيسة»، و«في نشاط الكنيسة الإرسالي» («Ad Gentes»)، وفي البيانات والإعلانات الصادرة عن المجمع «في الحرية الدينية» («Dignitates humanae»)، و«في التربية المسيحية» («Gravissimum educationes»). كما أولى هذا المجمع اهتماماً خاصة للإسلام. فللمرة الأولى منذ أربعة عشر قرناً من وجود المسيحية والإسلام يتحدث مجمع مسكوني

كاثوليكـي بصورة إيجابية عن المسلمين، معترفـاً بوضعهم الديـنـي المتميز، ولهذا شبهت المطبوعـات الكاثوليكية التغيير الحاصل في موقـف الكنيسة تجاه الإسلام بـ «الانقـلاب الكوبـرنيكي». وهـو تشبيه غير مبـالغ فيـه، إذا ما أخـذنا بعين الاعتبار، أن رسـالة البابا بيـوس الثاني عشر «Fidei Donum»، الصـــادرة في أواخـر الخمسينيات (١٩٥٧) رأت في انتشـار الإسـلام في أفـريقيا «خطـراً على الكنيسة». وأنّ كتـاب «تاريـخ الإرساليات الكـاثوليكيـة»، المؤلف مـن أربعة مجلدات والصـادر في المرحلة نفسها، نظر إلى نشـاط الإسلام وفعاليته العـالمية، ككارثة، تضاهي خطر الشيوعية [١٦٧].

إن فكـرة إصدار وثيقـة مستقلـة، حول مشكلـة العـلاقات بين الكنيسـة (الكاثوليكية) والديانات غير المسيحيـة، ولدت أثناء أعمال المجمع الفاتيكاني الثـاني وبصـورة مفـاجئـة حتـى بالنسبـة لكثير مـن أعضـائه. ففـي المرحلـة التحضيرية للمجمع (١٩٦٠ ـ ١٩٦١) تحدث عدد محدود من المؤتمرين (من أساقفة آسيا وأفريقيا بالدرجة الأولى) عن ضرورة إصدار مثل هذه الوثيقة، مع أنه كان بين هذا العدد (غير الكبير أصلاً) عدم اتفاق. حيث إنّ بعضهم كان يرى وجوب التحدث عن المسلمين (في الوثيقـة المقترحة) بروح إيجابية، ولكن دون الوقـوع في النسبية الـدينية المطلقـة، في حين تمسك آخـرون بوجهـة النظر التقليدية، التي ترى في الإسلام بـدعة خطيرة وتهديداً حقيقياً للكنيسة، ومن ثم فقد طـالبوا بإدانته دون تحفـظ. عدا أنه لم يجر تكليف أي مـن لجان العمل المتفرعة عن الهيئة التحضيرية للمجمع دراسة مثل هذه الوثيقة.

ولكن في عـام ١٩٦٠ كلف البابـا يوحنا الثـالث والعشرون الكاردينـال بيا إعداد مسودة نص مجمعي «عن اليهود» («De Judaeis»)، يزيل عنهم تهمة «قتل الله»[١٦٨].

وبعد اتصالات ومداولات واستشارات دامت عـامين وضع الكاردينال بيا مسودة (مشروع) النص المجمعـي في حزيران سنة ١٩٦٢، التـي عرضت على

اللجنة المركزية. لكن هذا المشروع وضع جانباً نظراً لما أثاره من احتجاجات واسعة في البلدان العربية، وبرزت أصداؤها من خلال مناقشات ومداخلات واعتراضات أساقفة هذه البلدان المشتركين في المجمع. وقد أظهرت المناقشات مقاومة قوية من بطريرك أنطاكية للكاثوليك طبوني وبطريرك الأقباط الكاثوليك إسطفانس الأول، يوآزرهما عدد لابأس به من أساقفة الكاثوليك الشرقيين، الذين أجمعوا على أن التطرق إلى موضوع اليهود ونفي التهمة التاريخية عنهم قد يؤدي إلى الاعتراف بدولة إسرائيل من قبل الفاتيكان من جهة، وقد يخدم مصلحة اليهود سياسياً في نزاعهم مع العرب من جهة ثانية. أما بطريرك الروم ـ الكاثوليك مكسيموس الرابع فقد أشار إلى أن المسودة المقترحة «عن اليهود» يمكن أن تقر وتصدر فقط في حال، إذا كانت الكنيسة ستتحدث عن ديانات أخرى، بما في ذلك عن الإسلام (١٦٩).

رفع الكاردينال بيا إلى البابا كتاباً يلح فيه على مناقشة الموضوع نافياً عنه كل صبغة أو توجهات سياسية، ونظراً لما أثاره المشروع من مناقشات واعتراضات طرح على الآباء في دورة المجمع الثانية ليشكل فصلاً من مرسوم الحركة المسكونية. وقوبل مجدداً باعتراضات كثيرة مما أدى إلى رفضه وعزله عن المرسوم في ٢١ تشرين الثاني ١٩٦٣. وقبل انعقاد الدورة الثالثة من المجمع كانت اللجنة المختصة قد عمدت إلى إجراء تعديلات واسعة في النص، بحيث حذفت منه عبارات خلافية مثل تلك التي تنفي عن اليهود تهمة «قتل الله».

غير أن تطورات مهمة، جذبت اهتمام المجمع أخيراً صوب الإسلام، حيث جرت وقائعها في المرحلة بين الدورتين الثانية والثالثة للمجمع. ويأتي في مقدمتها زيارة البابا بولس السادس إلى منطقة الشرق الأدنى في كانون الثاني من سنة ١٩٦٤. إذا توجه في خطاباته، التي ألقاها في عمّان والقدس «بتحية أخوية إلى المسلمين». كما شدد في رسالته في السادس من كانون الثاني ١٩٦٤ على احترام الكنيسة المسكونية الخاصة، لأولئك «الذين يعتنقون الأديان

التوحيدية، والذين يعبدون معنا إلهاً واحداً وحقيقياً»(١٧٠). وفي أيار من العام نفسه أعلن البابا بولس السادس عن إنشاء أمانة سر (سكرتارية) لشؤون الديانات غير المسيحية، وحدد مهمتها الأساسية في إقامة «حوار مخلص مع أولئك، الذين يؤمنون بالله ويعبدونه» (١٧١). وفي شهر آب من العام ذاته (١٩٦٤) وجه البابا بولس السادس رسالة كنسية جامعة بعنوان «Ecclesiam Suam»، ركزت على ضرورة الحوار مع كل المؤمنين وذوي الإرادة الصالحة لإرساء علاقات جديدة بين الكنيسة والديانات الأخرى القائمة في العالم، وعلى ضرورة التقارب والحوار مع المسلمين بصفة خاصة(١٧٢).

وكانت اللجنة المختصة قد اتخذت قراراً قبيل انعقاد الدورة الثالثة من المجمع بعزل الفصل الرابع عن مرسوم الحركة المسكونية في وثيقة مستقلة ونشره تحت عنوان «تصريح عن اليهود وغير المسيحيين»، وقراراً آخر بتشكيل لجنة فرعية حول مسألة الإسلام، كان من بين أعضائها خبراء من «المعهدالدومينيكاني للدراسات والأبحاث الشرقية» في القاهرة، ومن «المعهد البونتيفيكاتني (الآباء البيض/ الكاثوليك) للدراسات الشرقية» في تونس (علماءإسلاميات مشاهير على مستوى عالمي ــ ج. كوك، ج. قنواتي، ر. كاسبار، ج. كوربون). وفي الوقت نفسه قررت اللجنة المكلفة إعداد مشروع الدستور العقائدي «في الكنيسة» («De Ecclesia») أن تضم إلى فصل «شعب الرب» قسماً عن غير المسيحيين. حيث يولي هذا القسم اهتماماً خاصاً للمسلمين: «وأولئك الذين، لم يأخذوا بالإنجيل بعد، ولكنهم بدرجة مختلفة (أو بصورة أخرى/ خ. ج.) ينتمون إلى شعب الرب. وأولهم ـ ذلك الشعب، الذي منحهم الرب العهود والمواثيق، والذين منهم المسيح حسب الجسد (انظر: رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الأصحاح التاسع: ٤ ـ ٥)، الشعب الذي من جهة الاختيار منهم أحباء من أجل الآباء، لأن هبات الله ودعوته هي بلا ندامة (انظر: رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الأصحاح

الحادي عشر: ٢٨ ـ ٢٩). لأن الخلاص سيشمل أولئك، الذين يعترفون بالخالق. وأولهم ـ المسلمون، الذين يعتقدون، أنهم يتبعون ملة إبراهيم، ويعبدون معنا الإلّه الواحد الحي القيوم الرحيم، الذي سيحاسب الناس يوم الدين. الإلّه الذي خلق العالم وكل ما فيه، الذي يعطي الجميع حياة ونفساً وكل شيء (انظر: أعمال الرسل، الأصحاح السابع عشر: ٢٥ ـ ٢٨)، لأن المخلص يريد أن جميع الناس يخلصون (انظر: رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس، الأصحاح الثا ني: ٢ ـ ٤). أولئك الذين ليس بذنبهم لا يعرفون إنجيل المسيح وكنيسته، ولكنهم يبحثون بإخلاص عن الرب وبتأثير النبل والخير يسعون لأن ينفذوا بأعمالهم إرادته، حيث يقودهم إلى ذلك ضميرهم، وبذلك يمكن أن يحوزوا على الخلاص الأبدي. فالإرادة الإلّهية لا ترفض منح المساعدة لأجل الخلاص لأولئك، الذين ليس لهم ذنب في عدم بلوغهم المعرفة الواضحة للرب، ولكنهم يتبعون حياة صحيحة بعون الرب ذاته، والكنيسة تنظر إلى أن كل ما تمكنوا من بلوغه من خير وصالح وحقيقي إن هو إلا تهيئة للإنجيل، وهبة من ذلك الرب، الذي يهدي كل فرد، وبالتالي فإنه يملك الحياة ذاتها في نهاية المطاف»(١٧٣).

ومن اللافت للانتباه حقا، أن المجمع أشار للمرة الأولى إلى المسلمين في إطار معالجته مكانة غير المسيحيين في عقيدة الخلاص. ومشكلة «خلاص غير المسيحيين» ــ واحد من الموضوعات الحادة، التي أثارها اللاهوتيون الكاثوليك وطرحوا إشكالياتها أمام هذا المجمع. ففي الأربعينيات والخمسينيات وجدت هذه المسألة أصداءها في ما يسمى بـ «لاهوت الكمال المسيحي/ المتحقق» (ج. دانييل، غ. أورس فون بالتزار، أ. دي لوباك، ج. دورن) و «لاهوت المسيحية الخفية» (ك. رانير). وكان سير المناقشات بين هؤلاء اللاهوتيين على النحو التالي تقريباً: باعتبار أن الفداء التكفيري الذي قدمه المسيح كان من أجل الناس جميعاً، بصرف النظر عن عقائدهم

ومنطلقاتهم الدينية، فإن «المسيحية التاريخيـة»، التي لا تشمل سوى جزء من البشرية، إذن ليست هي الطريق الوحيد للخلاص. وتتركز تلك الأطروحات على التسليـم بـأن أشكـال الغفـران والخلاص الإلهي متنـوعـة في العـالم. وأن الثقافة يمكن أن تكون أحد تلك الأشكال. وكل إنسان يتقبل في عمق اختياره الشخصي موضوعـة خلق الكون كقيمة مطلقـة بحد ذاتها، فإنه سيقبـل الرب أيضاً كأساس داخلي لهذه القيمة. «فالثقافـة، التي تعمق في كل إنسان سعيه الأزلي إلى بلوغ القيـم الساميـة، تصبح أحـد الأشكال غير الصريحة (الخفيـة) للتعرف ذلك، الذي خلق الكـون كله والناس جميعا» (١٧٤). وبالتـالي، فإن خلاص الإنسان، ينظر إليه هنا، في سياق الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه.

وهكذا بعد تصحيحـات وتعديلات كثيرة أثناء منـاقشات أعمال الدورتين الثالثـة والرابعة، جرى الاقتراع في جلسـة علنية في الخامس عشر مـن تشرين الأول سنة ١٩٦٥ على نص التصريح الخاص بـ «علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية» فوافق عليه ٢٢٢٦ أسقفا في حين عارضه ٨٨ صوتاً فقط.

يتألـف «تصريح حول علاقـة الكنيسة بالـديانات غير المسيحية» مـن خمسة أقسام غير كبيرة الحجم. أولها «المقدمة»، التي تشير إلى أن العصر الحاضر الذي يتحـد فيـه الجنـس البشري اتحاداً وثيقـاً، وتنمـو فيـه العـلاقـات المختلفـة بين الشعـوب، تنظـر الكنيسة بـاهتمام بـالـغ إلى طبيعة عـلاقتهـا بـالديـانـات غير المسيحية. وانطلاقاً مـن مهمتها، التي تقوم على مبدأ تعزيـز الوحدة والمحبة بين الناس والأمـم، تبحث بعمـق عما هو مشترك بين النـاس وما يقـودهم إلى مصير واحد. وفي القسم الثـاني من «التصريح» يجري الحديث عن «مختلف الـديانات غير المسيحية» بشكـل مقتضب، انطلاقاً مـن سعي الإنسان منذ أقـدم العصور لإدراك القـوة الخفية السـاهـرة على مجرى الأمـور وحوادث الحيـاة البشريـة. وأن الديانـات حاولت بأشكـال مختلفة أن تجيب عن الأسئلـة الكبيرة ذاتها. وهذا ما تقصته الهندوسية بجهودها الفلسفية الثاقبة، وبـأساليبها الزهدية والتأملية. وما

حـاولته البـوذية على مختلـف أنواعهـا وألوانها مـن بلوغ التحـرر النفسي الكامـل والـوصول إلى الإشراق النفسي السـامي بـالجهود الفـرديـة الذاتيـة. أما الكنيسـة الكاثوليكية فإنها لا تـرذل شيئاً مما هو حق ومقدس في هذه الديـانات. بل تنظر بعين الاحترام إلى تلك الطـرق، وإلى تلك القـواعد والتعـاليم التـي غالبـا تحمل شعاعاً من تلـك الحقيقة التي تنير كل الناس. وهي تحث أبنـاءها على أن يعرفوا ويعززوا تلك الخيور الـروحية والأدبية، وتلك القيـم الاجتماعية والثقـافية الموجودة لـدى الـديانـات الأخـرى. وكـرس القسم الثـالـث مـن «التصريـح» للديـانـة الإسلامية، والقسم الرابع منه للديانة اليهودية، أما القسم الأخير من «التصريح» فيتحدث عن «الأخـوة الشاملة التي تنفـي كل تمييز». ويتضمن وقـوف الكنيسة ضد كل نظرية أو تصرف يفرق بين إنســان وإنسان، وبين أمة وأمة، في ما يتعلق بالكرامـة الإنسانية وبالحقوق النابعـة منها. وشجب الكنيسة كل تفـرقة أو جور يلحق بالبشر بسبب عرقهم أو لونهم، وبسبب وضعهم أو ديانتهم.

ويهمنا في هـذا المقام الوقـوف عند النـص النهائي لتصريح المجمـع بشأن الديانة الإسـلامية، الذي جاء فيه: «إن الكنيسة تنظـر بعين الاعتبار أيضاً إلى المسلمين الذين يعبدون الإلّه الواحد الحي القيوم الرحيم القادر على كل شيء، خـالـق السماء والأرض ومكلم البشر. الـذيـن (أي المسلمين) يجتهـدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما خضـع له إبراهيم، الذي يسند إليه بطيبة خـاطر الإيمان الإسلامي. وأنهم يجلّون يسوع كنبـى وإن لم يعترفوا به كإلّه، ويكرمون أمه مريم العذراء كما أنهم بتقوى يتضرعون إليها أحياناً. علاوة على ذلك فـإنهم ينتظرون يوم الـدين عندما يثيـب الله كل البشر القـائمين من الموت، ويعظمون الحياة الأخلاقية أيضاً، ويـؤدون العبادة لله لاسيما بالصلاة والزكاة والصوم.

وإذا كـانت قـد نشـأت، على مر القـرون، منـازعات وعـداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمـع المقدس يحضُّ الجميع على أن يتنـاسوا الماضي

وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معاً العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة الناس جميعاً»[١٧٥].

وتماشياً مع الرؤية الكاثوليكية للحوار، التي تفرق بين شكليه الأساسيين: الشكل النظري (العقائدي، المذهبي) والشكل العملي (التعاون في المجال الاجتماعي)، فإن القسم المشار إليه من «التصريح» الصادر عن المجمع الفاتيكاني الثاني ينطوي على أطروحتين فكريتين: (١) وصف إيجابي للعقيدة الدينية الإسلامية، (٢) آفاق الممارسة الاجتماعية المشتركة. حيث إن الأطروحة الأولى ركزت على ما يربط هاتين الديانتين بدرجة أو بأخرى، وحدد المجمع في الوقت ذاته ميادين الحوار اللاهوتي (الوحدانية، التقليد الإبراهيمي، الدراسات المسيحية لدى الجانبين، الدراسات المريمية، مسائل الآخرة، التعاليم الأخلاقية، العبادات). وإذا كان نص «التصريح» يبدو للوهلة الأولى عاماً جداً ومقتضباً أو بالأحرى متحفظاً، إلا أنه مع ذلك يتطرق إلى النواحي الأكثر أهمية في العلاقات الإسلامية - المسيحية على الصعيد العقائدي. أما الاهتمام، الذي قوبل به هذا «التصريح» في العالم الإسلامي، فهو شهادة قوية في صالحه.

الإيمان بالله الواحد، «التوحيد» (وفق المصطلح الإسلامي) ــ يعد الركن المركزي في العقيدة الإسلامية، وهو ما يؤكده القسم الأول من الشهادة الإسلامية: «أشهد أن لا إله إلا الله». وهو الذي يرى اللاهوتيون الكاثوليك وجوب أن يصبح الأساس، الذي يرتكز إليه الحوار الإسلامي - المسيحي. وانطلاقاً من هذه الرابطة الجوهرية المشتركة يشير «الدستور العقائدي في الكنيسة» «Lumen Gentium» بصورة محددة إلى الذين «nobiscum Deum adorant» - «معنا يعبدون الله»، وهي عبارة تتفق أو تتقاطع مع الآية القرآنية: ﴿... وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٤٦).

فالانتقاء الدقيق من طرف لاهوتيي المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني «لأسماء الله الحسنى»، التي تتفق خصوصاً مع التصورات المسيحية عن الرب، وتملك في الوقت ذاته مكافئاً (مماثلاً وشبيهاً) لها في القرآن، وصولاً إلى تصحيح اللفظة اللاتينية التقليدية «Musulmanus» بلفظة «Muslimus» («Muslimi»)، وهي أقرب إلى اللفظة العربية «مسلم» (جمعها «مسلمون»)، كلها أمور مدروسة جيداً ومحسوبة من ناحية التأثير النفسي العميق في الأوساط الإسلامية.

أثناء إعداد «التصريح» اصطدم اللاهوتيون الكاثوليك بمشكلة جدية، تتمثل في إيجاد المصطلح، الذي يناسب العقيدتين المسيحية والإسلامية على حد سواء. وهكذا، فإنه بسبب عدم إمكان العثور على مكافىء دقيق في اللغة العربية للمفهوم المسيحي «الرب الشخصي» أو «شخص الرب» (شخص الآب) استبدل في المشروع النهائي «للتصريح» بمفهوم «الحي القيوم» المتطابق مع القرآن (سورة البقرة، الآية ٢٥٥)، والسبب في استبعاد مفهوم «الشخصي» (المشخص، المتجسد) أنه يتضمن في اللغة العربية لوناً من «التجسيم» وتشبيه الله بالناس، وهو ما يتعارض مع الجوهر الإلهي وفق العقيدة الإسلامية[١٧٦].

وبشأن تدين المسلمين استعان النص المذكور بالإشارة إلى اجتهادهم «في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية». حيث إن مفهوم «الإسلام» ذاته يتضمن في جوهره الاستسلام لإرادة الله، والخضوع الكلي له، والطاعة وتكريس النفس والذات البشرية لعبودية الله. أما الإيمان بـ«عالم الغيب» (في «الخفي») فهو أحد اليقينيات الأساسية في الإسلام.

لكن اللباقة القصوى للنص («التصريح»). لم تتمكن مع ذلك من إخفاء بعض التناقضات المبدئية والنقاط الخلافية الجدية بين الديانتين. وعلى الرغم من الحل الإيجابي الذي قدمه المجمع للمشكلة المسيحية القديمة حول موقع المسلمين في عقيدة «الخلاص (Salut)»، فإنه صرح بتحفظ وأشار من بعيد إلى

وضع الإسلام في ما يتعلـق بالتقليد التوراتي وبالوحي. بـداية في مسودة القسم السادس عشر من الدستور العقائدي «في الكنيسة» قيل عن المسلمين: « أبناء إسماعيل، الذين يعترفون بأبيهم ويؤمنون بإلهه، وهم ليسوا غرباء عن الوحي، الذي نزل على الآباء»(١٧٧). وقد امتنع المجمع عن الإشارة القاطعة والصريحة إلى أتباع المسلمين «ملة إبراهيم»، واستعاض عنهـا بعبارة وصفية تتحدث عن المسلمين «الـذيـن يعتقـدون، أنهم يتبعـون ملـة إبـراهيـم. . .». أمـا نـص «التصريـح» النهـائي فكـان أكثـر تحديـداً. حيـث يشير إلى ارتبـاط المسلمين بالتقليد الإبراهيمي، ولكن ليس من الناحية التاريخية، وإنما من حيث التبعية الإيمانية لإبراهيم، الأمـر الذي يجعل إيمانه التوحيدي نمـوذجاً يحتذى ويستند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي. وهـو ما ينطبق أيضاً على المسيحية (انظر: رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين، الأصحاح الحادي عشر: ١٧ ـ ١٩) (*). وفي الوقـت ذاته يـوجد بين هـاتين الديـانيتن اختـلاف مبدئي في مـوقفهما إزاء التقاليـد الإبراهيمية، فـإذا كان المسيحيـون يعتقدون أن العهد، الـذي أعطي لإبراهيـم قد تحقق عبر يسوع المسيـح (حيث جاء في رسـالة بولس الـرسول إلى أهل غلاطيـة، الأصحاح الثالث، ١٦: «وأما المواعيد فقيلـت في إبراهيم وفي نسله. لا يقول وفي الأنسـال كأنه عن كثيريـن بل كأنه عـن واحد وفي نسلك الذي هـو المسيح»)، فـإن القرآن يتحـدث عن دعـاء إبراهيـم وابنه إسماعيـل ليبعث اللـه رسولاً من أمـة العرب، ويقصد بـه محمداً، (حيث جـاء في سورة البقرة مثـلا: ﴿وإذ يرفع إبراهيـم القواعد مـن البيت وإسماعيل ربنا تقبـل منا إنك أنت السميـع العليم. ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنـا أمة مسلمة لك وأرنـا مناسكنا وتـب علينا إنك أنـت التواب الـرحيم. ربنا وابعـث فيهم

(*) جاء في رسالـة بولس الرسول إلى العبرانيين، الأصحـاح الحادي عشر: ١٧ ١٩ ما يلي: «بالإيمان قدم إبراهيم إسحق وهـو مجرب. قدم الذي قبل المواعيد وحيده الذي قيل له إنـه بإسحق يدعى لك نسـل. إذ حسب أن اللـه قادر على الإقامـة من الأمـوات أيضاً الذيـن منهم أخـذه أيضاً في مثالٍ». (المترجم).

رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم ـ الآيات ١٢٧ ـ ١٢٩). كما عدّل المجمع في النص المذكور، الذي كان يشير إلى التواصل بين التقليد التوراتي والإسلامي، بحيث أصبح التركيز يدور حول السمة التوحيدية للدين الإسلامي، باعتبار أنه أوّل دين من هذا القبيل (توحيدي) خارج الديانتين التوراتيتين (اليهودية والمسيحية).

والواقع، أنه توجد خلافات في وجهات النظر، التي يعرضها اللاهوتيون وعلماء الإسلاميات الكاثوليك المعاصرون، الذين يبذلون جهداً واضحاً في حل مسألة موقع الإسلام في ما يطلق عليه في الأدبيات، اللاهوتية الكاثوليكية «تاريخ البناء الإلهي» (*). فقسم من هؤلاء الدارسين، وخصوصاً علماء الإسلاميات يميلون بصورة كبيرة لإبراز الجوانب والنقاط المتماثلة أو المتشابهة في الديانتين التوحيديتين (المسيحية والإسلام)، حيث يرون في الإسلام أحد تفرعات التقاليد التوراتية (ل. ماسينيون، ج. بازيتي ـ ساني، عبدالجليل). بينما يركز الآخرون، الذين يتألفون أساساً من الأكاديميين اللاهوتيين على الاختلافات الأساسية بين هاتين العقيدتين، والذين يرون في الإسلام عقيدة أقرب ما تكون إلى «الدين الطبيعي» (ك. رانير، ي. شيليبكس، ي، كونغار)، الذي تشكل خارج التراث اليهودي ـ المسيحي، مع أنه اقتبس أشياء كثيرة من ذلك التراث.

وقد سكت المجمع عن مشكلة وثوقية وصحة المكانة النبوية لمحمد، مع أن هذه المسألة جرى التعرض لها أثناء المناقشات والمداولات. حيث اقترح بعض المؤتمرين إدخال تعديل على القسم السادس عشر من مسودة الدستور العقائدي «في الكنيسة» يؤكد أن المسلمين «يعبدون معنا الإلّه الواحد الرحيم،

(*) للاطلاع على دلالة هذا المفهوم ننصح القارىء الكريم بالرجوع إلى «معجم اللاهوت الكتابي»، الذي أشرف على ترجمته نيافة المطران أنطونيوس نجيب، ط٢، بيروت، منشورات دار المشرق ش م م، ١٩٨٨، ولاسيما مادة «بناء» ص ١٧١ وما بعد. (المترجم).

الذي كلم النـاس بالأنبياء» («homines per prophetas allocutum »).
إلاّ أن اللجنة اللاهوتية المختصة ألغـت هذه العبارة، نظراً لأنها يمكن أن تؤول بشكل مثير للإشكال، كأن يفهم منها أن الله «تكلم عبر محمد». في حين أن «التصريح» الختـامي صـاغ هذه العبـارة بصورة مقتضبـة: «. . . الذي كلـم الناس» («homines allocutum»).

إن قضيـة الـوضـع الـديني لنبـي الإسـلام (محـمـد)، هـي واحـدة مـن الإشكـاليات المعقـدة في الحوار المعاصر بين هـاتين الديـانتين. فالـلاهوتيـون الكاثوليك يعترفـون بـ «الدور الإيجابي التاريخي لمحمد»، لكنهم لم يـوفقوا بعد إلى عبارات إنشائيـة مناسبة لوصـف المآثر المحمدية بصيـغ لاهوتية ـ عقـائدية مسيحية. ويحضرنـا في هذا السياق مثال المؤتمر الإسـلامي ـ المسيحـي الثاني، الذي عقد في آذار ١٩٧٧ (في قـرطبة)، وكرس لمناقشة موضـوع «تبجيل محمد وعيسى في الإسلام والمسيحية»، والذي اشترك فيه أكثـر من مئتي لاهوتي وعالم إسلاميات. ولكن مجمـوعة من الأقطار العربية رفضـت إرسال مندوبين عنها إلى المؤتمر، محتجة بعدم جدوى أي حوار بين الديانتين، «مادام أن الكنيسة لن تغير رسمياً موقفها من النبي محمد»(١٧٨).

وقد أشـار «التصريح» الختامي الصـادر عن المجمع إلى اختـلاف أساسي واحد فقـط بين الإسلام والمسيحيـة: «وأنهم (المسلمون/ خ . ج) يُجلـون يسوع كنبي وإن لم يعترفوا به كإلّه». والحقيقـة أن المسودات الأولى مرت بصمت أمام هذه المسـألة الإشكاليـة. بينما أشار المجمـع، ولو بشكل سريـع إلى أن رفض الإسلام اليقينيات الأساسية في الدين المسيحي يحمل طبيعة مبدئية ـ عقيدية، ولا يمكن تجاهلـه أو غض الطرف عنـه. وفي الوقت نفسـه، لابد من التنـويه بموقف القرآن المتعاطف لأقصـى الحدود مع المسيح، الذي يعترف به «رسول الله وكلمته ألقـاها إلى مريم وروح منه» (سورة النسـاء، الآية ١٧١)، ويصفه بأنـه معجزة و«آية» اللـه في العالمين (سورة الأنبيـاء، الآية ٩١). ويتبوأ مكـانة

سامية متميـزة في عقيدة الإسلام. الأمر الـذي جعل الأساقفة يـرون في ذلك، إمكاناً لفتـح آفاق مهمة للحوار والتقارب في هذا المجـال، تماماً كما هي الحال بالنسبـة لقصة مريم وللـدراسات «المريمية» بشكـل عام، إذ إن تكريم مـريم العذراء ليس غريباً على المسلمين، بل إنه يتصل مباشرة بالتوجه القرآني.

ومن المنـاسب هنا التذكير بظـاهرة معاصرة، تتجلى في «علـم المسيحيات» (عند غير المسيحيين). حيـث بدأت تكثر محاولات في البـوذية، والهنـدوسية. والإسلام، واليهـودية للبحث عـن حل معقـول ومناسب «لمشكلـة المسيح»، انطلاقاً من القيم والمبادىء العقائدية لتلك الديانات. فعلى الصعيد الإسلامي تلفت الانتباه مؤلفات الكاتب التـونسي علي مراد، الذي يؤكد أن رفض القرآن بعض المبادىء المسيحية (التثليث، ربوبية المسيح) لم يمنعه من دعوة المسلمين في الوقت ذاته لإيجاد «كلمة سواء» مع «أهل الكتاب»، تقوم على «توحيد الله» وعدم الإشراك به، والإيمان بما أنزل على الفريقين: «قولـوا آمناً بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحـد..» (سورة العنكبوت: ٤٦). و«الانفتاح الإسـلامي»، الـذي يركـز عليه علي مـراد يستمد معينـه العقائدي الأكبر مـن «القصص» القرآني عـن المسيح بن مريـم وسيرته ومعجزاته. ويـؤكد مراد بهذا الصـدد أن المسلمين لا يـزعمون أنهم يملكـون المعـرفـة المطلقة عـن شخـص المسيح، لأن القرآن لا يقدم أحكاماً قطعية في هـذه المسألة. فالمسيح في القرآن «آية للعالمين» و«رسول الله»، الذي تتمثل رسـالته في دعوة الناس للإيمان بالله الواحد الأحد والصوم والصلاة والزكـاة والإيمان باليوم الآخر. الخ. وإذا كان يحتل المنزلـة المركزية العظمى في المسيحيـة، فهو يشغل مكانـة رفيعة محترمة في توجه القرآن إلى المسلمين وأهـل الكتاب (من النصارى) (١٧٩). أما الـرفض القرآني لفكـرة المسيحية حول «تجسد الإلـه»، فإنه يحمل ــ برأي مراد ـ طـابعاً تحذيرياً بالدرجة الأولى من مغبـة الانزلاق إلى درجة إنزال الرب إلى وضع البشر أو بالعكس، المغالاة برفع مرتبة الناس إلى منزلة الإله (١٨٠).

والقراءة التحليلية «للتصريح» الختامي للمجمع تبين مدى حرصه على تأكيد حقيقة أن المسلمين «يعتبرون أيضاً الحياة الأخلاقية». وبهذا «التصريح» يعترف المجمع المسكوني رسمياً بأن القيم الأخلاقية، التي تشكل الأساس الاجتماعي (الأسري والفردي) لسلوك المسلمين، هي من حيث الجوهر النتيجة الشرعية والمنطقية المترتبة على العقيدة الإسلامية بصفة عامة. ومن الواضح للعيان أن هذا الموقف صيغ نقيضاً للأطروحة المسيحية التقليدية عما يسمى بـ «الانحلال الخلقي» للمسلمين، التي رددها عدد كبير من الأساقفة الحضور، ممن تذرعوا بمسألة إباحة تعدد الزوجات وإمكان الطلاق في الشريعة الإسلامية، وبناءً على تلك الأطروحة طالبوا بحذف النقطة الإيجابية المشار إليها (في ما يتعلق بتنويه المجمع بالحياة الأخلاقية للمسلمين/ خ.ج) من نص «التصريح» الختامي.

أما بالنسبة لشعائر العبادة في الإسلام، فقد اكتفى المجمع بذكر العبادات، الأكثر أهمية في توجيه المسلم ضمن ثلاثة محاور أو ثلاث دوائر مركزية، غير قابلة للإلغاء أو النقض أو التبديل: الدائرة الأولى تختص بالإلّه (الصلاة)، والدائرة الثانية تتعلق بمعاملة الأقربين والمحتاجين (الزكاة والصدقة)، في حين تخص الدائرة الثالثة الطبيعة الشخصية للمؤمن من حيث تعويد النفس على الصبر وتحمل المعاناة والامتناع عن الرفث وصون اللسان والفرج (الصوم). هذه الأركان (المحطات) العبادية الثلاثة، إضافة إلى الشهادتين: «شهادة أن لا إله إلا الله» و«شهادة أن محمداً رسول الله» والحج إلى البيت (مكة) للمقتدرين المسلمين، تشكل «أركان الإسلام الخمسة»، وأسس العبادة العملية للمسلمين كانت محور «التصريح» الختامي للمجمع بشأن الإسلام، نظراً لتماثلها مع العبادات المسيحية.

وهكذا نرى أن «التصريح» الختامي للمجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني يقدم بشكل عام وصفاً إيجابياً، لمجموعة من المبادىء الأكثر أهمية في العقيدة الإسلامية. إلا أنه من الملاحظ، أن كثيراً من النواحي، وخصوصاً تلك التي

تتناقض مع طقوس المذهب الكاثوليكي ظلّت خارج دراسة المجمع. كما لم تناقش المشكلات المتعلقة مثلاً برأي الإسلام بالقدرة الكلية ـ المطلقة للإلّه وحرية الاختيار الإنساني (لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة، أن المسيحيين كثيرا ما يلصقون بالعقيدة الإسلامية مسألة التسليم بالقضاء والقدر والجبر الإلّهي إزاء اقتراف الشر)، كما لم يتعرض المجمع للمسائل ذات الصلة بمفهوم الأمة والكنيسة، وقضايا الوحي والإيمان، والدنيا والآخرة والعلمانية.. الخ. علماً بأنه بالنسبة للوعي الديني، فإن هذه المسائل تشكل معطيات محددة للغاية ولا يمكن فصلها عن النواحي الاجتماعية ـ الثقافية للتعاون والحوار بين هاتين الديانتين.

٣ـ الحوار الإسلامي ـ المسيحي بعد المجمع الفاتيكاني الثاني

لقد قوبلت دعوة المجمع الفاتيكاني الثاني «الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل» بارتياح وترحيب سواء ضمن أوساط الكنيسة الكاثوليكية ذاتها، أو في العالم الإسلامي. إلا أن التطبيق العملي بدا أكثر صعوبة وتعقيداً. إذ تبيّن أنه توجد قبل كل شيء معارضة للحوار في الكنيسة نفسها. حيث تركزت الأصوات المعارضة في المجمع بين أساقفة بعض بلدان آسيا وأفريقيا، التي يشكل فيها المسلمون أقلية (في حين أن أساقفة البلدان ذات الأغلبية المسلمة، على العكس من ذلك، أيدوا بقوة وفعالية فكرة الحوار). ففي مرحلة ما بعد المجمع الفاتيكاني الثاني برزت في الكاثوليكية ثلاث نزعات من حيث الموقف تجاه الحوار مع الإسلام. أنصار النزعة الأساسية (الأكبر عدداً) يؤسسون موقفهم المؤيد للحوار انطلاقاً من قرارات المجمع ووثائق الفاتيكان والرسائل البابوية اللاحقة. منطلقين من الاعتراف بـ«الصلة الروحية»، القائمة بين الديانتين، والتي تتجلى بصورة أكثر وضوحاً في العقيدة التوحيدية. وهي العقيدة السامية، التي ستؤدي إلى التفاهم المتبادل والصون والتعزيز المشترك «للعدالة الاجتماعية والسلام».

ويرى اللاهوتيون المختصون والمؤيدون لهذا التوجه، أن السلوك العملي من أجل صون العدالة الاجتماعية وتعزيز السلام الإنساني الشامل، انطلاقا من فكرة التوحيد، يشكل الأساس الممكن للتفاهم المتبادل والتعاون المرجو بين المسيحيين والمسلمين.

أما أنصار النزعة الثانية، فإنهم لا يمانعون، من حيث المبدأ في إقامة الحوار بين الديانتين، لكنهم يشترطون إقامته ضمن المجال الدنيوي البحت، بحيث ينأى الحوار عن مناقشة الإشكاليات والمسائل الدينية، التي تتصل بمفهومي «الأمة» و«الكنيسة العالمية». وقد صيغ هذا الموقف بصورة واضحة في رسالة أساقفة شمال أفريقيا وعنوانها: «مسيحيو أفريقيا: معنى لقاءاتنا» (١٩٧٩)، الذين ينطلقون أساساً من وضع المسيحيين في بلدان شمال أفريقيا، حيث يشكلون أقليات، وهم في حالة شتات («دياسبورا» كما تقول الرسالة/ خ.ج.). لكن دعوتهم إلى الحوار الدنيوي تؤسس على مبادىء لاهوتية. فهم يرون أن «نعمة الخلاص» الإلهي تشمل كل إنسان في هذا العالم، بصرف النظر عن انتمائه الديني والطائفي والمذهبي، وأنه في كل ثقافة توجد قيم محددة، تكفي لأن ينفذ المسيحيون رسالتهم العالمية، التي هي قبل كل شيء «خدمة السلام». فالمسيحيون، وفق رأي هؤلاء الأساقفة، يجب أن يتقبلوا ويملكوا القيم الثقافية للأكثرية وأن يسهموا في تجسيدها وتحقيقها في الحياة [(١٨١)].

بينما تتجلى مواقف أنصار النزعة الثالثة ومنطلقاتهم في رسالة الأسقف اللبناني ب. بسيم إلى الكاردينال بينيدولي، الذي ترأس أمانة سر اللجنة الخاصة بشؤون الديانات غير المسيحية (١٩٧٧). فبعد أن يعمم بعض الآراء السياسية ـ التشريعية للنظرية الإسلامية، يؤكد ب. بسيم أن الشكل الوحيد المقبول لدى المسلمين فيما يخص النسق الاجتماعي ـ السياسي هو «الأمة»، أي الجماعة الإسلامية ـ الثيوقراطية، التي تضع المسلمين (الأغلبية) في مرتبة «الحامي» و«الراعي» لديانات (الأقليات) الأخرى، ولهذا، فإنه في حدود

العـالم الإسلامـي لا يمكن الحديـث عن أي مسـاواة، بما في ذلك في الحقـوق المدنية، بين المسلمين وأتبـاع الديـانات الأخرى. وهـذا الواقـع يحول وحده ـ حسب رأي ب. بسيم ـ دون إقامة أي حوار مفيد بين الديانتين (١٨٢)(*).

ولكن للحقيقة، فـإنه يجب القول إن النزعة الأخيرة ليست شـائعة وليست تياراً أو اتجاهـاً مؤثـراً وكبيراً في الكاثوليكيـة المعاصرة. ومـع ذلك فـإنه لا يجوز أيضا التسرع بإعطاء تنبـؤات حول مستقبل العلاقات الإسلاميـة ـ المسيحـية. إذ إن عشرين سنـة فقط من الحوار الـودي، لا يمكن مقارنـة نتائجها بـأربعة عشر قرناً مـن التنافس والمخاصمات الـدينية. وتظهر المبادرات الحاصلـة بعد المجمع الفـاتيكاني الثـاني من طرف الكنيسـة أن الدعـوة إلى الحوار مع الـدين الإسـلامي ليسـت مناورة سيـاسية ــ أيديـولوجيـة، أملتها المصـالح الآنيـة ـ الظرفية، بل هي نهج أو خط متكامل، طويل المدى.

فالهيئـة المركزية الرسميـة للكنيسة، المكلفة إجـراء الحوار مع المسلمين، أصبحت هـي أمانة السر (السكـرتارية) لشـؤون الديانـات غير المسيحية، والتي تكوّنـت في إطارها ثلاثـة أقسام في بادىء الأمر: للشـؤون الإسلامية، للشؤون البوذية، ولشـؤون الديانات الأفريقية التقليـدية (أما القسم الخاص

(*) نشير هنا إلى مجموعة واسعة من المؤلفات المهمة، التي ناقشت هذه المسألة من مواقف ومنطلقات مختلفة، وفي مقدمتها ـ موفّق سعيد: خطوات نحو إنهاء الصراع بين المسيحية والإسلام، بيروت ١٩٦١، عبدالكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد ١٩٦٣، حسن صعب: الإسلام تجاه تحديات الحياة العصرية، بيروت، ١٩٦٥، خالـد محمد خالد: مـن هنا نبدأ، القاهرة، ط١١، ١٩٦٦، علاّل الفـاسي: دفاع عن الشريعة، ط٢، بيروت، منشورات العصر الحديث ١٩٧٢، برهـان غليون: المسـألـة الطائفيـة ومشكلة الأقليـات، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحـدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، محمد عمارة: الدولة الإسـلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، بيروت ــ القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٨، عزيز العظمة: العلمانيـة من منظور مختلف، بيروت، مركـز دراسات الوحدة العـربية، ١٩٩٢، جورج قرم: تعـدّد الأديان وأنظمة الحكـم (دراسـة سـوسيـولـوجية وقـانـونيـة مقـارنـة)، بيروت، ط٢، دار النهـار، ١٩٩٢. (المترجم).

بالشؤون اليهودية فإنه يتبع السكـرتارية الخاصة بشؤون الوحدة). في تشرين الأول من عام ١٩٧٤ تحول القسم الخاص بالشـؤون الإسلامية إلى لجنة، لها رئيـس هـو سكـرتير شـؤون الديـانـات غير المسيحيـة (أول رئيـس لها كـان الكـاردينال مـاريلا، وحـل محلـه الكاردينـال بينيد ولي في سنـة ١٩٧٣)، الأعضاء الـدائمون في هذه السكرتـارية هم أغلبيـة الكرادلة والأساقفـة من بلدان آسيـا وأفريقيا، أمـا المستشارون في الشؤون الإسـلامية (عددهـم أحد عشر عضواً) فينتخبـون لمدة خمس سنوات. وقد تـرأس «القسم الإسـلامي» من ١٩٦٤ ولغاية ١٩٧٤ ج. كوك (الآباء البيض، جمعية مبشري أفريقيا)، ومن عـام ١٩٧٤ ترأس هذا القسـم الأب أبو مـخ (سوري، ممثل بطـريرك الـروم ــ الكاثـوليـك مكسيمـوس الخامـس حكيم في رومـا). أمـا المهمات الأساسية للسكرتـارية فقد لخصها أمين سرها المونسنيور روسـانو على النحو التـالي: المساعـدة من أجـل التفاهـم المتبـادل، خصوصـاً في ميدان القيـم الدينية، بين ممثلي الديانات المختلفة، وتنسيـق التعاون مع الكنائس الوطنية الكاثـوليكية [١٨٣]. ويحدد نشاط أمين السر (السكرتير) ضمـن التوجهات التالية: طبع ونشر الأدبيات المتعلقة بمسائل الحوار الديني، تنظيم لقاءات تشـاورية عـالمية، ومـؤتمرات ونـدوات فكريـة بين ممثلي العقائد المختلفـة، وإقامة حلقات بحث منتظمة ومحاضرات في الفـاتيكان، يدعى إليها بصفة خاصة العلماء واللاهوتيون المسلمون البارزون.

وبدءاً من ١٩٧٩ أصبحـت السكرتارية تنظم نوعـاً من المدارس الصيفية للقساوسـة والمبشرين، العاملين في البلدان الإسـلامية بهدف رفع تـأهيلهم في حقل العلـوم الإسلاميـة، وتصدر مجمـوعة مـن الدوريـات المهمة: مـن عام ١٩٦٦ تصدر شهـرياً مجلة عنـوانها «نشرة السكرتـارية» (باللغتين الإنكليـزية والفرنسية)، أضف إليها من سنـة ١٩٧٤ مجلة شهرية بعنوان «Encounter» («لقاء غير متوقع»، «مـن غير موعد»)، وهي مكرسة لبحـث قضايا الإسلام

من وجهة نظر كاثوليكية، ومن عام ١٩٧٥ تصدر هذه السكرتارية بالاشتراك مع المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية مطبوعة سنوية بعنوان «islamochristiana» («إسلام ومسيحية») تنشر دراسات وأبحاثاً جادة في حقل العلوم الإسلامية. وفي عام ١٩٧٠ أصدرت السكرتارية المذكورة مؤلفا لمجموعة من اللاهوتيين والمستشرقين عنوانه «الدين: الموضوعات الأساسية في ضوء التفاهم الحواري المتبادل». حيث يحلل كتابه خصائص المبادىء والمنطلقات العقائدية في كل من المسيحية، و الإسلام، والبوذية، والهندوسية، والكونفوشية، والتاوية (الطاوية)، والمعتقدات البدائية تجاه المشكلات والمسائل الكبرى في الحياة والكون: كالدين، والإنسان، وطريق الخلاص، والإلّه أو المطلق الكوني، وتجاه مفاهيم الخير والشر والسعادة. . الخ. وقد طبعت السكرتارية مرتين (في عام ١٩٦٩ وفي عام ١٩٧٩) دليلاً عملياً مساعداً للحوار، بعنوان: «آفاق الحوار الإسلامي ــ المسيحي». وكانت الأهدف ذاتها وراء إصدار مجموعة من الكتب، أهمها: «نحو لقاء الأديان» (١٩٦٧) و«الإنسان والدين» (١٩٦٨)، وكراس «الأمل، الذي فينا» (١٩٦٨)، الذي تضمن صياغات وعبارات مقتضبة حول أسس الإيمان المسيحي، موجهة بالدرجة الأولى إلى اتباع الديانات غير المسيحية.

في الحادي والثلاثين من آذار ١٩٦٥ تحدث كاردينال الكنيسة الكاثوليكية ف. كينيغ أمام العلماء المسلمين في جامعة الأزهر (بالقاهرة). وهو حدث ذو أهمية رمزية بالنسبة للكنيسة. إذ إنه للمرة الأولى منذ ألف سنة تقريباً من وجود هذا المركز العلمي الأضخم في العالم الإسلامي يتحدث فيه عالم مسيحي. ومنذ ذلك الحين (آذار ١٩٦٥) تجري لقاءات إسلامية- مسيحية بصورة مستمرة. ونشير هنا إلى أكبرها وأكثرها أهمية:

ــ في نيسان ١٩٧٤ قام سكرتير(أمين سر) أمانة شؤون الديانات غير المسيحية الكاردينال بينيدولي بزيارة للسعودية، التقى خلالها الملك فهد. وفي

العام نفسه زار القاهرة أيضا . في تشرين الأول/ أكتوبر من السنة ذاتها قام وفد من العلماء المسلمين (من المملكة العربية السعودية) بردّ الزيارة إلى الفاتيكان. في نيسان ١٩٧٨ دعي الكاردينال بينيدولي إلى جامعة الأزهر.

- عقد مؤتمران عالميان ضخمان للحوار الإسلامي - المسيحي في قرطبة (في أيلول ١٩٧٤ وفي آذار ١٩٧٧).

- تم تنظيم ملتقين عالميين بين المسلمين والمسيحيين في تونس: خصص أولهما لدراسة مشكلات التطور المعاصر (في أيلول ١٩٧٤)، وخصص ثانيهما لمناقشة مسائل «الوحي والتاريخ» و«الوحي، العقل، العلم» (نيسان وأيار ١٩٧٩).

- في شباط ١٩٧٦ عقدت في طرابلس (ليبيا) حلقات بحث عالمية إسلامية - مسيحية، صدرت في ختامها وثيقتان حول - «الأسس النظرية العامة للديانتين والميادين المختلفة للقاءاتها» و«الأعمال الضرورية للقضاء على الخرافات وسوء التفاهم، التي تجزئنا».

- في حزيران ١٩٧٦ نظم في شامبيزي (سويسرا) مؤتمر بعنوان «الرسالة المسيحية والدعوة الإسلامية».

- في أيار - حزيران ١٩٧٧ عقد في ميدلينغ (النمسا) ومؤتمر تحت عنوان «قضايا الإله في الإسلام والمسيحية».

- في ليشبونة (البرتغال) عقد مؤتمر للديانات التوحيدية الثلاث، موضوعه «العالم المتغير - تحدي دياناتنا» (تشرين الثاني ١٩٧٧).

- في تشرين الثاني من عام ١٩٧٧ عقد لقاء مسيحي - إسلامي تشاوري تحت شعار: « الإيمان - العلم - التقانة ومستقبل البشرية» (مدينة بيروت).

- في مدينة سالزبورغ (النمسا) عقدت في شباط ١٩٧٨ حلقة مناقشة تحت عنوان - «الكنيسة والمسلمون في أوروبا».

ـ في حزيران ١٩٧٨ عقدت في مدريد (إسبانيا) ندوة فكرية لمناقشة المشكلات، المتعلقة بصياغة المعلومات الخاصة بتاريخ الإسلام والثقافة العربية ـ الإسلامية في المناهج والكتب المدرسية الأوروبية للحلقة المتوسطة (الإعدادية).

ـ في حزيران ١٩٧٩ نظم ملتقى إسلامي ـ مسيحي في شانتيليه (فرنسا) تحت عنوان ـ «الإيمان وعدم الإيمان في العالم المعاصر».

ـ في آب ١٩٧٩ وأيار ١٩٨٠ عقد في أستراليا (ملبورن وكانبيره) مؤتمران دوليان للمسيحيين والمسلمين في أستراليا.

ـ في تشرين الثاني ١٩٧٩ نوقشت مشكلات الحوار الديني في الملتقى، الذي نظمته فيدرالية الأساقفة الآسيويين في كوالا ـ لامبور (ماليزيا).

ـ في أيار ١٩٨٠ قام البابا يوحنا بولس الثاني بجولة في بعض البلدان الأفريقية، التقى أثناءها ممثلي الجماعات الإسلامية في نيروبي (كينيا) وأكرا (غانا). وفي الشهر نفسه زار باريس والتقى فيها وفداً من المسلمين، الذين يعيشون في فرنسا. وفي آذار من عام ١٩٨١ قام البابا بجولة في بلدان الشرق الأقصى، حيث استقبل أثناءها في مدينة مانيلا (الفيليبين) ممثلي الأقليات المسلمة في جزر الفيليبين.

ـ أما في الشرق الأدنى فقد عقدت مؤتمرات إسلامية ـ مسيحية ضخمة في بيروت (١٩٧٢ و١٩٨٠) وفي القدس (آذار ١٩٨٤).

ـ في زغرب (يوغسلافيا) عقد في آذار ١٩٨١ مؤتمر الكنائس الأوروبية لبحث موضوع «المناقشات اللاهوتية عن الإسلام في أوروبا».

ـ في آذار ـ نيسان ١٩٨٢ عقد في كولومبو (سريلانكا) ملتقى عالمي لمناقشة «مشكلات العيش الإسلامي المسيحي المشترك».

ـ في تشرين الأول ١٩٧٣ عقـد في باليرمو (إيطاليا) مؤتمر عـالمي إسلامي ـ مسيحي. وفي هذا العـام وحده جرى سبعة عشر لقاء إسلامياً ـ مسيحياً على مستويات مختلفة.

ـ في يـومي السادس والسـابع من أيار ١٩٨٥ شهـدت روما ملتقى فكـرياً للأديـان تحت عنوان «القداسة في الإسـلام والمسيحية»، نظمه المعهد البـابوي للدراسـات العربيـة والإسلاميـة. وفي هذيـن اليومين أيضـاً عقد في مـونبيليه (فرنسا) لقاء فكـري آخر حول موضوع «الإلّه الواحـد»، اشترك فيه ممثلون عن الديانات التوحيدية الثلاث.

ـ في التاسع عشر من آب ١٩٨٥ وبدعوة مـن الملك الحسن الثاني قام البابا يوحنـا بولـس الثاني بـزيارة إلى المغرب، ألقـى فيها كلمـة أمام ثمانين ألفـاً من الشباب في الملعب الرياضي بالدار البيضاء.

ـ في السابع والعشرين من تشرين الأول ١٩٨٦ وبدعـوة من البابا يوحنا بولس الثاني التقى في مـدينـة «أسيـزي» (إيطاليـا)، التـي تحدّر منهـا القديـس الشهير فرنسيـس الأسيزي (مـؤسس أخـوية الفـرنسيسكان) علماء ومفكـرون معروفـون، يمثلون ستين ديانة وعقيدة من أجل إقامة الصلاة المشتركة للسلام العالمي.

ـ في عقـدي السبعينيات والثمانينيات نشطـت جمعيات الحوار الإسـلامي ـ المسيحي بصورة واسعـة، مثل «رابطة الصداقـة الإسلامية ـ المسيحيـة»، التي نظمـت مؤتمرات الحوار المنعقـدة في قـرطبـة (إسبانيـا). مجمـوعـة الدراسـات الإسلاميـة ـ المسيحية «مسيحيـة وإسلام» في إسبـانيا، الحلقة الثقـافية «شرق المتوسط» في باليرمو، «رابطة الكتاب الفرنكفونيين ـ المؤمنين»، التي تعقد حلقة بحث يهودية ـ مسيحية ـ إسلامية سنوية في فرنسا.

وفي الحقيقـة، فإن إيجاد القنـوات المفتـوحـة بصورة مطلقـة للتعبير عـن الوجـود المسيحي في البلدان الإسـلامية، لا سيما في تلك البلـدان، التي لا

يشكل المسيحيون فيها سوى أقلية ضئيلـة، تعد واحدة من أكثر المشكلات صعوبة وتعقيـداً بالنسبة للكنيسة المعاصرة. صحيح أن الأشكـال التقليدية (من مدارس، ومعاهد، ومنـظمـــات وجمعــيات خيرية) تستمر في ضمان هذا الوجود إلى حد معين، ولكن الاقتصار عليها، يعني تعريض المسيحيين أنفسهم لعزلة كبيرة (١٨٤). ولهذا تجري في الآونة الأخيرة محاولات ومبادرات مختلفـة لإيجاد قنـوات ووسـائل أكثر فعـاليـة لانخـراط المسيحيين في حيـاة المجتمعات الإسلاميـة، وذلك مثلا عبر تكويـن مشتركات مسيحية صغيرة (Basic Christian Communities)، وهي فكـرة ظهرت أول مـرة في أمريكا اللاتينية، لكنها أعطيت تفسيراً خـاصاً من طرف المسيحيين، الذين يعيشون في مجتمعات ذات أكثرية إسلامية.

المشتركـات (المشاعـات، الجماعات) المسيحيـة الصغيرة ـ هـي عبارة عـن مجموعات قليلة الأعداد تماماً (مثل: مشاعة داراهشان (النور)، التي تأسست في السبعينيات في كـراتشي بالبـاكستان مـن طرف عـدد من الفـرنسيسكان)، ويعرف أعضاؤها بعضهم البعض جيدا، يعيشون مجتمعين ولا يضعون نصب أعينهم أي أهداف وغايات تبشيرية محددة. أمّا هدفهم الأساسي، فإنه يتمثل في العيش ببساطة وسط مواطنيهـم المسلمين، دون ازدراء أي عمل، وبالمقابل الالتزام الذاتي بتقديم المساعدة الطوعية لأولئك، الذين يعيشون بين ظهرانيهم أو في أحيـائهم ويحتـاجون إلى هـذه المساعـدة الإنسـانية. وفي الـوقت نفسـه يدرسون الإسلام والثقافة الإسلامية، والفولكلور المحلي والشعر الديني. ومع الالتـزام بتحاشي كـل ما يشكـل إهانـة لمشـاعر المسلمين الـدينية والاستفـزاز لمعتقداتهم وحيـاتهم السلوكيـة (مثل تنـاول لحم الخنزيـر، تعاطـي المشروبات الروحيـة علناً). وبفضل هـذا المسلك تمكنـت مجموعة «داراهشـان» من أن تجمـع حولها عـدداً مـن المتصوفـة المسلمين، وتقيـم معهـم بعض الصلـوات المشتركة في مناسبات معينة(١٨٥).

ويمكن مصادفة كثير من الألوان والأشكال الطريفة للتفاعل المتبادل بين الإسلام والمسيحية في السنوات العشر الأخيرة في بعض البلدان الأفريقية. حيث انتشرت ظاهرة جديدة، تتمثل في النشاط المشترك للمبشرين المسيحيين والدعاة المسلمين. وبدلاً من الصراع التنافسي القديم بين الإسلام والمسيحيين من أجل كسب الأفارقة دينياً، يجري اتفاق وتعاون نسبيان. وهو اتجاه حدد معالمه الأفارقة أنفسهم.

والواقع أن الإسلام يتمتع اليوم بشعبية بين السكان الأفارقة، أكبر بكثير من المسيحية. فشعائر الإسلام أكثر بساطة، ومتطلباته الدينية أقلّ تشدداً، كما أن الدخول في دين الإسلام يرتبط بصعوبات طقسية أقل بكثير من طقوس التعميد عند المسيحيين. إضافة إلى عامل اجتماعي مهم هنا، مثل تعدد الزوجات، الذي ينظر الإسلام إليه بصورة ميسرة ومتسامحة. ولهذا فإن الأسهل على الأفريقي الناضج والأقرب إلى فطرته أن يعتنق الإسلام دون أي دين آخر. رغم أن الدخول في المسيحية يمنح اليوم (الأفريقي) مجموعة من المزايا، المتصلة قبل كل شيء بطبيعة التعليم ومواصلته في الغرب، والوضع الاجتماعي في المجتمع (١٨٦).

ولهذا كثيرا ما نجد أن الأفارقة، المعتنقين للإسلام يسمحون في الوقت ذاته بتعميد أطفالهم. وقد كتب غرافران بهذا الصدد مشيراً إلى أنه في المدن الأفريقية الصغيرة يمكن أن تشاهد هذه اللوحة: آباء يقودون أطفالهم إلى الكنيسة، في حين أنهم يذهبون شخصياً إلى الصلاة في المسجد (١٨٧). وفي معرض مناقشته للعلاقة المستقبلية بين الإسلام والمسيحية في أفريقيا، توصل عالم الأفريقيات ب. أولا إلى تنبؤات متفائلة، مفادها «أن المبارزة بين الإسلام والمسيحية في القارة الأفريقية تعود إلى ميدان الإشكاليات القديمة الصعبة. ولكن بعد حصول عدة تغيرات في علاقة هاتين العقيدتين، أصبحت توجد كل الفرص ليس للتعايش وحسب، وإنما للازدهار والرفعة جنباً إلى جنب»(١٨٨).

وبصرف النظر عن التحولات الإيجابية الملحوظة في ما يخص موقف الكنيسة الكاثوليكية تجاه العالم الإسلامي، فإن الحوار يجري حالياً بشكل أساسي على مستوى نخبوي، وليس على نطاق جماهيري. ويبقى الحاجز النفسي هو العائق الرئيسي، الذي يقسم الحضارتين والثقافتين، حيث ورث الطرفان تاريخاً طويلاً من سوء التفاهم ومن التنافس الديني والتحدي المتبادل، والذي وصل في مرات غير قليلة إلى درجة «الحوار» بالسيف. وقد لعبت الكنيسة، كما يعترف اليوم بأسف وندم ممثلوها، دوراً فعالاً في ذلك «الحوار» (بالسلاح). و عرضت نفسها لكثير من الشبهات عند ممارسة بعض مرسليها أعمالهم التبشيرية في القرنين الأخيرين. ولهذا ليس مستغرباً، أن تنظر الشعوب الأفرو ـ آسيوية إلى الدعوة الجديدة للحوار (من جانب الكنيسة) بعين الشك والحذر، حيث ترى فيها غطاءً أيديولوجياً بالدرجة الأولى.

في البيان الختامي الخاص بموضوع «التبشير المسيحي والدعوة الإسلامية»، المنعقد في حزيران ١٩٧٦ في شامبيزي (سويسرا)، أشير إلى أنه «بعد مرحلة الاستعمار (الكولونيالية) خدم كثير من المبشرين، بوعي أو بصورة غير واعية مصالح السلطات الاستعمارية، ونتيجة لتلك التجربة أصبح المسلمون يبدون عدم الرغبة في التعاون مع المسيحيين، الذين ينظرون إليهم كعملاء لمضطهديهم... ويشككون في صدق نواياهم. ولكن لا يجوز نفي حقيقة، أن كثيراً من الهيئات التبشيرية المسيحية اليوم تستخدم لأهداف مشينة». وبشكل عام، يمكن القول إن دوافع «التكفير عن الذنب» تعد إحدى السمات المميزة بالنسبة للفكر الكاثوليكي المعاصر.

وهذا لوي غارديه يكتب: إننا جاهزون لنسيان الماضي، ولكن بأي وجه يمكن أن نطلب ذلك الموقف من الشعوب الأفريقية والآسيوية، التي أهينت بعمق وذلت كرامتها، ، وجرحنا مشاعرها القومية الدينية [١٨٩]. ولهذا فإن اللاهوتيين وعلماء الإسلاميات، الذين يبحثون في مسائل الاتصال والتواصل الديني، لا يحصرون بحوثهم ودراساتهم في الجانب النظري لمشكلة العلاقات

مع الإسلام، ولكنهم يركزون على البحث في قضايا «الحوار الحي بين العقائد والأديان»، والبحث في الأشكال والصيغ الملموسة لحوار المؤمنين من ديانات مختلفة: «الحوار لا يجري بين النظم الفلسفية أو الدينية، وإنما بين الناس، الذين يملكون خبرات إنسانية ودينية محددة» (١٩٠). ولهذا فإنه يجب أن يجري ضمن إطار محدد، حيث إن «خصوصية الحوار تتجلى ليس في موضوعه، بل في القدرة المحددة لاستيعاب «الآخر» وفهمه عبر هذا الموضوع. أي أن الحوار يجب أن يحصل بين بناءين يشتغلان في تشييد عمارة واحدة، بحيث يشدان من أزر بعضهما بعضاً، في حوار أكثر واقعية ومباشرة، وليس في حوار يجري بين عالمين، يقدمان مساجلة ومناظرة علمية»(١٩١).

٤ ـ الأسس اللاهوتية والجوانب الاجتماعية ـ الثقافية للحوار الإسلامي ـ المسيحي

إذا أردنا أن نقدم وصفاً مقتضباً وعاماً للتحول الاجتماعي ـ الثقافي في الكاثوليكية المعاصرة، فإنه يمكن القول إن هذا التحول تجلى (على صعيد الفكر اللاهوتي في النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الصعيد الكنسي بعد المجمع الفاتيكاني الثاني)في الانتقال من الأساليب التزمتية لتحقيق الذات في العالم إلى الأساليب المفتوحة، والحوارية. ففي رسالته الموسومة بـ «Ecclesiam Suam» أكد البابا بولس السادس أن المعاصرة وضعت أمام الكاثوليك ثلاث مهمات أساسية: تعميق الوعي الذاتي في الكنيسة، التجديد والحوار. فعن طريق «تعميق وعي الكنيسة لذاتها» ومقارنة الوجه الواقعي للكنيسة مع النموذج المثالي، تكمن ـ بحسب وجهة نظر البابا بولس السادس ـ ملامح الطريق إلى التجديد وتصحيح الأخطاء التاريخية، المقترفة من جانب رعاياها. (١٩٢). ويرأي اللاهوتيين المحدثين، فإن تلك الأخطاء تعود إلى وقوع الكاثوليكية تحت تأثير النزعات التزمتية ـ الشمولية والمطابقة بين المسيحية والثقافة الغربية.

وتحت مصطلح «التمامية» («الشمولية، الغلو») (Integrisme) الذي نشأ في بيئة كاثوليكية يفهم لاهوتيو اليوم «النمط المغلق» أو «التزمت» بالمعنى السلبي للكلمة، بحيث يتشكل لدى الأتباع وهم أو وعي زائف بأنهم يملكون الحقيقة المطلقة، الأمر الذي يدفعهم بالنتيجة إلى تمييز أنفسهم من الوسط الاجتماعي المحيط، بل يضعون أنفسهم نقيضاً له، محاولين إخضاعه لتوجهاتهم أو تجاهله كلية [١٩٣]. وتتسم «التمامية» أو «السلفية» المسيحية بالوضع التعارضي بين «الكنيسة» و«العالم» حيث ينظر المحافظون السلفيون (في الكنيسة الكاثوليكية) إلى العالم كشيء خارجي عارض، غريب، بل حتى معادٍ للكنيسة، وبالتالي فإنهم يتصورون أن «الكنيسة» المسيحية (الكاثوليكية طبعاً) و«العالم» يشكلان خيارين ينفيان بعضهما بعضاً، ويلغيان بعضهما بعضا. ويلاحظ وجودهذا التمايز داخل الكنيسة ذاتها، من حيث المكانة الخاصة للنخب و«المجموعات المغلقة». وهو ما يتجلى في المزايا التقليدية الممنوحة في الكنيسة (الكاثوليكية بوجه خاص) «للاكليروس» (الهيئة الدينية أو الروحية) قياساً على وضع «العلمانيين»، وصولاً إلى نوع من المعارضة ما بين «الاكليروس» و«العلمانيين». ومن هنا فقد صارت عملية «إعادة الاعتبار» للعلمانيين، تشكل بالفعل إحدى اللحظات الأكثر أهمية وتأثيراً في مجال «تحديث» الكاثوليكية في القرن الحالي و«عصرنتها». إن حضور العلمانيين الكاثوليك أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني، حدث لم يحصل من قبل في تاريخ المجامع الكنسية.

ولابد من الإشارة هنا إلى حقيقة أن الاتجاه الكنسي السلفي المضاد للإصلاح قلص آفاق الكاثوليكية كثيراً، بحيث اقتصرت هيمنتها عملياً على البلدان الرومانية ـ اللاتينية. بينما أدت عملية التحول إلى العلمنة في المجتمع الأوروبي إلى انتشار نوع من النشاط اليومي ـ العملي مرتبط بالكنيسة إسمياً فقط، أو شكلياً (طقوسياً) في أحسن الأحوال.

ويعد البـابا بيوس التـاسع (١٨٤٦ ـ ١٨٧٨) رمـزاً لكاثوليكيـة القرن التاسـع عشر، في حين أن الكرسي الرسولي فقـد في عهده ممتلكاتـه. وابتدأ تقليد الانعزال في الفـاتيكان وكذلك خلفـاؤه من بعده. وهو الـذي أعلن عقيدة «العصمـة البابـوية»، وعقـد المجمع الفـاتيكاني المسكـوني الأول. وبدءاً من ذلك التاريخ أظهرت الخبرة الحياتية البسيطة أن المسيحية تشكل واحدة فقـط من الديـانات العـالمية الكثيرة. وأدى اكتشاف هـذه الحقيقة المعروفة أساساً، إلى اعتراف اللاهوتي الكاثوليكي بصورة واضحة وعلنية بأن المسيحيـة المعاصرة ليسـت سـوى «قطيع صغير في مـرج عـالمي لامتناهـي الأبعاد والحدود»[١٩٤]. فالنزعات التمامية ـ التزمتية (المغالية ـ السلفية)، التي ارتبط ظهورها بالأزمة العميقـة في أركان الكنيسة الكاثوليكية، كادت أن تحشر أتباعها في وضـع «جيتوي» متعصب. وهي نزعـات تتعرض اليوم لانتقادات حـادة من طـرف كثير من الـلاهوتيين المسيحيين (الكـاثوليـك أيضاً) ومن جزء من رجال الدين أنفسهم.

ومن هنـا فإن «الحوار» المعاصر يبرز بـوصفه شكـلاً جديداً للعـلاقات بين «الكنيسة» و«العالم». ففـي معرض تعليقه على رسالـة البابا بولـس السادس ـ «Ecclesiam Suam» أشار رئيـس رهبنة «اليسوعيين». أروب إلى أن: بـولس السادس عدد في رسـالة ثلاثة مـواقف (خيارات) ممكنة للكنيسـة في ما يخص العالم: (١) موقف «الجيتـو» الهارب إلى عالمه الخاص والمنكفىء على ذاته، (٢) موقـف التحريم والاقتراب من العـالم فقط بهدف إدانته، (٣) مـوقف الحوار، وهـو الموقف الـذي يرى البـابا أنـه يشكل المنطلـق، المعبر أفضل تعبير عـن ا لعلاقة بين الكنيسة والعالم[١٩٥].

وبهذا الشكل، فإنّ «الحوار» يتجلى بوصفه أسلوباً «للتقارب المشترك بين الكنيسـة والعـالم»، مع الأخـذ بعين الاعتبـار العنـاصر، التي تميـزهما مـن بعضهما، والعناصر الأخرى، التي تجعـل تعاونهما ممكناً[١٩٦]، وبالنسبـة

للمسيحية فإن مفهوم «العالم» يستند عادة إلى رسالة البابا بولس السادس (في السادس من كانون الثاني عام ١٩٦٤). وفيها يرى البابا أن «العالم» يشمل أولئك، الذين ينظرون إلى المسيحية من الخارج [١٩٧]. لكن علاقة الكنيسة بالعالم تغيرت جذرياً. حيث تؤكد الرسالة البابوية ذاتها: إننا نقف من العالم موقفاً تعاطفياً عميقاً. وإذا كان العالم يشعر بنفسه غريباً عن المسيحية، فإن المسيحية لا تشعر بنفسها غريبة عن العالم، في أي صورة تبدى أمامنا، ومهما كان موقفه تجاهنا [١٩٨].

وفي العالم المعاصر يلاحظ أن «الارتباطات الدنيوية» أصبحت تهيمن بشكل واضح على الصلات الكنسية الخارجية، ويتجلى ذلك في انخراطها في الأنشطة والفعاليات السياسية، والاجتماعية، والثقافية للمجتمعات المستقلة، وبصورة أكثر فأكثر في المجتمع الدولي. وهي فعاليات تضم شعوباً وأفراداً من عقائد وديانات مختلفة، الأمر الذي يغير عاجلاً أم آجلاً نفسية الشخص المتدين، ويجعل تصوراته عن الآخرين أكثر انفتاحاً وتسامحاً. وطبقاً لوصف أحد اللاهوتيين، فإن الكاثوليكي المعاصر لا يستطيع الاكتفاء والاطمئنان إلى أنه «قد افتدي» دوناً عن الآخرين. بل نجده يبحث عن «الانفتاح، والمعاناة، والآلام، والتكافل مع الإنسانية جمعاء» [١٩٩]. أي أنه لم يعد «مطمئناً إلى إيمانه الذاتي»، ولهذا فإنه يسعى مع «الآخرين» لبلوغ «الإيمان، الذي يخلص البشرية كلها» [٢٠٠]. وفوق ذلك، فمن المحتمل جداً، أن «وحي الرب» و«جواب الإيمان» يمكنهما التعايش مع الأطروحات والنظريات الدينية أو الفلسفية، التي لا تتسق كثيراً أو قليلاً مع المفاهيم التقليدية في مضمون الإيمان المسيحي [٢٠١]. وتطالب الكنيسة الكاثوليكية الناس أجمعين بأن ينكبوا على بناء هذا العالم الذي يحيون فيه معاً، وذلك عبر الحوار الحكيم. وعليه فإن الكاثوليكي المعاصر لا يجوز أن «يبحث عن الإيمان» و«الخلاص» بشكل فردي منعزل،

وإنها بصورة جماعية، مع الناس الآخرين، المنتمين إلى أديان وعقائد أخرى، وذلك عبر التحاور معهم جميعاً بلا استثناء أي منهم من هذا الحوار ـ «لا أولئك، الذين يجلون القيم الإنسانية العليا، دون أن يعترفوا بعد بخالقها وواضعها، ولا أولئك، الذين يناصبون الكنيسة عداءهم، ويحاصرون وجودها بأشكال و أساليب مختلفة(٢٠٢). حيث إن مفهوم «شعب الرب» يشمل الإنسانية كلها، وأما «نعمة الخلاص»، فإنها ستمنح حتى لأولئك. . . الذين لا يعرفون إنجيل المسيح ولا كنيسته أيضاً» (٢٠٣).

انطلاقاً من هذه الأطروحات، فإن الكنيسة (في مرحلة ما بعد المجمع الفاتيكاني الثاني) أزاحت إلى الدرجة الثانية التحديد المذهبي ـ الطائفي لمفهوم «المؤمن» في العالم الحديث، مؤكدة انتماء الكنيسة إلى النوع الإنساني قبل كل شيء، وعلى الصلة العضوية بالإنسانية عموماً. فتصريح المجمع حول «علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية» («Nostra Aetate») تتصدره الكلمات التالية: «. . فكل الشعوب جماعة واحدة ولها أصل واحد» (٢٠٤). فمسيحي اليوم يدرك أنه عضو في أسرة إنسانية عظيمة. أنه يؤكد تضامنه مع الناس كلهم، ولا يثمن غير المسيحي بوصفه «الآخر»، «الغريب»، حيث إنه يعي حقيقة، أن الناس يتمون جميعاً بإرادتهم الحرة، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، إلى «شعب الرب»(٢٠٥).

ولكن، من وجهة نظر الوعي الديني كيف يمكن قبول العقائد الدينية الأخرى، وبالتالي كيف يمكن لهذا الوعي أن يصالح أو يوفق «ما لا يمكن توفيقه»؟. والحقيقة أن الفكر الكاثوليكي يحاول حل هذه الإشكالية عبر إنتاج مستويين أو شكلين من الخطاب، هما: المستوى الإنساني (العام)، والمستوى الديني (الخاص). ويستند هذا الخطاب تاريخياً إلى الثنائية الإنجيلية الشهيرة «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (انظر: إنجيل مرقس، الأصحاح الثاني عشر: ١٧، وكذلك إنجيل لوقا، الأصحاح العشرون: ٢٥). وعلى هذه الازدواجية

والتحديد تقوم الكـلامية المسيحية الجديدة (المدرسية ـ السكـولائية)، المنطلقة من مبـادىء وأطروحات «الكلية» و«الشمـولية» و«العالمية»، والسـاعية إلى أن تدمج وتخلط في تركيبة موحدة مجموعـة من قيم مختلفة للغاية. وهذه العقلنة، التي ينتهجهـا اللاهـوتيون المعـاصرون تقوم أسـاساً على فكـرة «الاقتصاد» في العقيدة، التـي تعود بـدورها إلى أطـروحات تـوما الأكـويني. حيـث إن مبدأ الاستقلاليـة النسبية يجر خلفه بشكل آلي الاعتراف القـانوني بتعدديـة التيارات والمذاهب العقائدية، ورفض مقولة ادعاء احتكار الحقيقة. وفي نقده للنزعات «التمامية»، «السلفية» (الشمـولية، المتزمتة) في الكاثـوليكية، يشير الفيلسوف ج. ماريتين إلى أنه «لا يـوجد شيء أكثر عمقاً، من محاولة تـوحيد الناس على أساس الحد الفلسفي الأدنـى. ولهذا، فإنه من الضروري الامتنـاع عن البحث عـن مصدر أو ينبـوع عام لكـل العقائد مـن شأنـه توحيـد الجسد الاجتماعـي كله»(٢٠٦). أما اللاهوتي الكاثوليكي كارل راينر، فإنه يرى أنه لا يتوجب على المسيحيين أن يضعوا بحسبانهم مستقبـلاً مسألة الهيمنة الـدينية على المجتمع، كما كان ذلك في سالف الأزمنة. لأن «مجتمـع الغد سيكون تعددياً، وستشغل فيه الكنيسة موقعاً متواضعاً، وستصبـح عندئذ «أرضاً صغرى»، بل سيتوجب عليها أن تحسب حساب التعددية داخل المسيحية ذاتها»(٢٠٧).

إن إشكالية العلاقة المتبادلة بين «الزمنـي» و«الروحي» تعد واحدة من أكثر الإشكـاليـات والمسـائل تعقيداً أو ميـدانـاً للخـلاف في الحوار ا المعـاصر بين المسيحية والإسـلام. وعلى سبيل المثال، فإن أغلبيـة العلماء والفقهاء المسلمين مازالـت مؤيـدة للنظرية التقليـدية، القـائلة بـ «شمـولية الحل الإسـلامي»، و«الإسلام العالمي». ففي حلقة البحث الإسلامية ـ الكاثوليكية، التي عقدت في طـرابلـس (ليبيـا) بين ١ ـ ٦ شبـاط ١٩٧٦، وجـه المسلمـون في كثير مـن كلماتهم ومـداخـلاتهم اللـوم للمسيحيـة، لأنها لم تعـد تحدد سمات الـدول الأوروبية ومـلامحها العـامة. ففـي حين حطت مسيحيـة القرون المنصرمـة من

قدرها بقضاياها الدنيوية، نجد أنها بالمقابل تحدد اليوم اهتماماتها وسلطاتها بالمسائل الروحية. وذلك يجري في وقت تعتمد الدول العربية كلها، والجامعة العربية نفسها في سياستها على الإسلام، الذي يشمل مجمل الحياة الاجتماعية بجوانبها الروحية والمادية... الدينية والدنيوية... لكن المثال السيىء لنمط الحياة الأوروبية يبدأ بتأثيراته في الشباب العربي أيضاً.

في هذا المنحى اقترح الوفد الإسلامي في الندوة المذكورة توجيه رسالة إلى البابا، تتضمن لفت نظره إلى المخاطر، التي يتعرض لها الشباب في العالم المعاصر، والأسرة والمجتمع، وإلى ضرورة إصلاح الأخلاق عن طريق الدين. إضافة إلى تأكيد أن مثّل هذا الإصلاح يجب أن يستند ليس إلى مبادىء وقوانين وقيم الدولة العلمانية، وإنما على «القانون الإلَهي».

أما الحجج المضادة، التي قدمها الوفد الكاثوليكي، فقد تمحورت حول فكرة مفادها، أن الشكل الشمولي للدين، الذي يمثل بالنسبة للقومية العربية المعاصرة القيمة الأسمى، هو برأي المسيحيين ليس إلا واحداً من الأشكال المؤسساتية والاجتماعية، التي يمكن أن يتجلى مضمون الدين من خلالها، وأن «المسافة الفاصلة»، التي اعتمدتها الكنيسة في هذا العصر في ما يتعلق بالدولة، وأكثر من ذلك، العمليات الهادفة إلى تخليص الكنيسة من نزعة المأسسة والتراتبية الهرمية، ستعطيها حرية كبيرة للفعل والتأثير من أجل القيام برسالتها الروحية، والأخلاقية والاجتماعية [٢٠٧].

ووفق الرأي الذي كان مهيمناً في أوساط اللاهوتيين الكاثوليك، فإن الحوار الإسلامي ــ المسيحي يجب أن يتحاشى الوقوع في إغرائين: يتجلى أولهما في محاولة تضييق مجالات الحوار بحيث تقتصر على المصالح السياسية والأيديولوجية، بينما يتم تجاهل الحوار في ميدان القيم الإنسانية العميقة من جهة، ويتجلى ثانيهما في توجيه الحوار للوصول إلى العموميات والخيارات المتعددة لنظرية «التقارب»، الساعية إلى الحلول الوسط في مجال القيم

الروحية، من أجل أهداف دنيويـة ومصالح آنية، من شأنها أن تؤدي إلى المزج والتلفيق بين القيم «الـدينية» و«الدنيوية»، ويمكـن أن تفضي في نهاية المطاف إلى ألـوان وأشكال جـديـدة من «السلفيـة» و«التهامية» و«التـزمتيـة» ونزعـات «الهيمنة» و«السيطرة»(٢٠٨).

ولكن في كلا الحالتين، عندما يفهـم الحوار إما كعملية روحية أو كحل دنيوي وسط بين المؤمنين، فإنه سيتحول إلى وهم للتفاهم المتبادل. فالحوار ليس تماثـلاً مع الآخر، وليـس إلغاء أو حذفاً لـه، بل هو اختـلاف وتنوع واتفاق على التعددية. وعلى سبيل المثال، فـإن العبارة الصوفية المتداولة في مذهب وحـدة الوجود «أنا الإلّـه» و«أنا الإنسان» لا يقصد بها التطـابق أو التشبه أو التهاثل، بل إنها «حوار وجداني ـ روحي يعبر عن شفافية وحميمية غير عاديـة». ومن وجهـة نظر لاهوتيـة، فإن هذا المعنـى يشكل «أسـاساً رفيعاً، وسامياً» للحوار بين الإنسـان و الإنسان، بين الكنيسة والعالم، بين المسيحية والديانات الأخرى. وإلى ذلك المعنـى أشار البابا بولس السادس في رسـالتـه «Ecclesiam suam» بقولـه: «إن حوار الـرب مع النـاس، يشكل مصدر الكنيسة ومعيارهـا للحوار مع العالم»(٢٠٩). ومن خـلال الحوار والتحاور تتغير العلاقة بين «الأنا» و«الآخـر» بصورة جذرية. حيث إنه وفـق رأي الفيلسوف غـابرييـل مارسيـل بدلاً مـن العلاقـة بين الذات والموضوع ـ «أنا» و«هو»، تحل «الذاتية بأبعادها المطلقة»، أي علاقة الذات نحو ذاتها، بحيث تستوعب «الآخر» كـ «وجه ثان» للذات، فيصبح ذلك «الآخر» «أنت» (نفسك)، ولكـن «بعدك الآخر»، وبهذا الشكل، يجب أن يكون التواصل الحي والشخصي بين الـ «أنا» والـ «أنت»(٢١٠). إلا أنـه لكـي يصبح هـذا التواصـل ممكنـاً، لابد مـن معـرفة عميقـة وفهم دقيـق «للآخـر» abintra، أي كما يقول ج. ماريتين: «القـدرة على جعل ذات الآخر ذاتي أنا»(٢١١).

وبهذا الشكل، يملك الحوار قيمة فائقة. كما كتب ل. غارديه في هذا السياق مستنداً إلى مقولة أخلاقية مهمة عند المسلمين، نعني بها «كرم الضيافة»، فإن «فتح الحوار، معناه أن تصبح مضيفاً لجليسك إلى درجة معينة، الأمر الذي يستوجب عليك معرفة متاعبه وآماله، ومعرفة هذا الجليس، ليس فقط كما يبدو ظاهرياً، ولكن كما يسعى لأن يكون أيضاً»(٢١٢).

وانطلاقا من هذا المعنى النفسي العميق، يصبح الحوار عبارة عن صراع مع الوساوس الذاتية، مع الخرافات والأوهام، وصولاً إلى درجة «الصفاء الشديد». ولكن ل. غارديه يؤكد في الوقت نفسه، أن السعي لاستبطان «الآخر» ومعرفته بصورة أقرب وأعمق، والغوص في مسارب ثقافة دينية أخرى يجب ألا تصبح غاية ذاتها، بل يجب أن تأخذ بعين الاعتبار التوضيحات والتفسيرات المستمرة والتعميق الدائم للعقيدة الذاتية لكل طرف محاور على حدة. وبهذا المعنى يصبح الحوار واحداً من الملامح الدالة على العقيدة التي تنتهجها (٢١٣).

وفي الحقيقة تبرز هنا إشكالية العلاقة أو الصلة بين مفهومي «الحوار» و«التبشير». وقد جرت في المجمع الفاتيكاني الثاني محاولات لمقاومة النزعة الرامية إلى جعل الحوار ذا طابع إنجيلي، تبشيري، كما ورد في مقررات المجمع «في نشاط الكنيسة الإرسالي»(«Ad Gentes») وفي بيان المجمع المذكور «في علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية»، حيث وردت إشارات صريحة إلى أن مهمة الكنيسة الكاثوليكية (نظرلكونها «معلمة الحق» كما ورد في التصريح) أن تبشر بالمسيح والمسيحية بين مختلف الشعوب. وكان الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية واضحاً تماماً حول هذه المسألة ومحدداً تماما: «الحوار الحقيقي يشكل إنجيلية بحد ذاتها»(٢١٤).

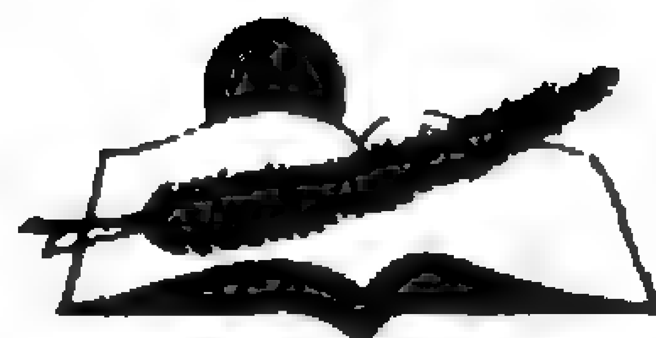
ولكن يمكن القول بعبارة مقتضبة، إن الحوار، الذي أريد به أن يكون أسلوبا جديداً للتبشير المسيحي، لم يعد كافياً على الإطلاق. حيث إن التحول الحاصل في توجه الكنيسة بالنسبة لموقفها من العالم، أدى بدوره إلى إعادة النظر

في ما يخص مفهوم الرسالة المسيحية ومهام التبشير المسيحي في الشرق. ويفضل اللاهوتيون ـ الكاثوليك المعاصرون استعمال صيغة «الاهتداء إلى المسيح» بدلاً من الصيغة القديمة ـ «التحول إلى المسيحية». بحيث إن ذلك «التحول» أو «الاهتداء» يجري ليس على حساب القضاء على الديانات الأخرى، وإنما عن خلال «نضجها» الطبيعي. فالمبشر المسيحي يتوجب عليه أن يساعد في تسريع ذلك «النضج»، بحيث ينطلق من أن تلك الديانات والعقائد (غير المسيحية) «تشكل أحد المداميك في البناء الإلهي للخلاص»(٢١٥). وعلى المبشر المعاصر ألا يحصر اهتمامه بجذب أكبر عدد من الأتباع و«بالنمو الكمي» للكنيسة فقط («لأن الذي يهدي ليس المبشر، بل هو الرب») (٢١٦) أو إسقاط فهمه الخاص على الحقيقة الإنجيلية («ليس أنا الذي أملك الحقيقة، لكن الحقيقة هي التي تملكني») (٢١٧)، بل عليه أن يدرس بانتباه شديد ودون نظرة مسبقة الآراء والتصورات والعقائد الدينية المحلية، التي يحتك بها في عمله الميداني، ساعياً بذلك إلى إيجاد لغة للتفاهم مع أصحابها و«طريقة للعيش» المشترك «modus vivandi». وبهذا، يلقى على عاتق المبشر دور القائد الروحي، المؤثر في تكوين الصفوة (النخبة) الفكرية المحلية. أما إلى أي مدى يمكن أن توجد القيم الإنجيلية في ثقافة هذه الصفوة، فإن ذلك يرتبط بالحد، الذي يستطيع المسيحيون بلوغه في استيعاب وتمثل هذه أو تلك من الثقافات غير الأوروبية.

في الوقت الحاضر تبرز أمام التبشير الكاثوليكي في آسيا مهمة لا تتعلق بمقدار التغييرات والتحولات التي يمكن الوصول إليها في المجال الديني (مع أنها موجودة: في البلدان الإسلامية في أندونيسيا مثلا)، بل بمقدار سعيها لإطلاع المجتمعات الشرقية على مجموعة محددة من القيم والمبادىء العقائدية، التي سواء من حيث حجم إمكاناتها الروحية الكامنة، أو من حيث قوة خصائص تطورها التاريخي كونت المسيحية الأوروبية، ويأتي في مقدمتها أفكار الشخصانية

التـاريخية، وحـدة التاريـخ في تنوعـاتـه وأشكاره العيـانية المحـددة، والعلاقـة الاستقلالية النسبية بين المجالات الدنيوية والدينية في الحياة الاجتماعية والدولانية (من كلمة دولـة)، والقيمة الذاتية المطلقة وغير المشروطة للشخصيـة الإنسانية.

إن المنابـع والحوافز الروحية لهذه الصـلات مع شعوب الشرق يجب البحـث عنها في الثقافات التقليدية ذاتها، وإن المهمة الأسـاسية للمبشر، تكمن في تقديم كل ما من شأنه المساعدة على الوصول إلى هذه الغاية.



الفصل السابع

الإسلام ومسيحيو الشرق الأدنى

١ ـ الوضع التقليدي للمسيحيين في المجتمع الإسلامي

يمكن تشبيه مسيحيّة الشرق الأدنى بـ «أطلنطا الغارقة»(*)(٢١٨). ففي الواقع، استطاع الدين الإسلامي أن يسحب من المسيحية في مدة تقل عن مئة سنة مجمل السواحل الشرقية للبحر المتوسط تقريباً. وبعد الفتح الإسلامي بقيت المسيحية في هذا الإقليم على هيئة أقليات إثنية ـ طائفية، حيث يعتنقها في الوقت الحاضر فقط ما بين ٨ـ٩٪ (بالمئة) من سكان المنطقة. ولكن كما كان الأمر تاريخياً، كذلك الحال في حركة الواقع الاجتماعي ـ الثقافي للعالم العربي المعاصر، فإن هذه الأقليات لعبت ومازالت تلعب دوراً مهماً للغاية. ويمكن فهم وضعها الحالي في الشرق الأدنى، ومشكلاتها المعاصرة الواسعة، كما نعتقد، من خلال دراسة التحولات التاريخية الجارية في إطار السياق الاجتماعي ـ السياسي والديني لهذا الإقليم.

والحقيقة أن الطابع الإثني ـ الطائفي لتنظيم الكنائس الشرقية يعود إلى جذور تاريخية عميقة. فالأقليات العرقية، المستوطنة منطقة الشرق الأدنى، تعرّضت بصورة دائمة للضغط السياسي والثقافي من جهة الإمبراطوريات الكبرى، وفي الميدان السياسي كانت باستمرار ضحية للصراع بين

(*) أطلنطيد (Atlantide): اسم البلاد الأسطورية المنسوبة إلى أطلس. ويُروى أنها كانت تقع غرب أعمدة هرقل (مضيق جبل طارق) ومنها اشتق اسم المحيط الأطلسي. وحسب الأساطير فإنها أصيبت بالخسف والزلازل وغرقت في البحر (ومن هنا جاء اسمها ـ «أطلنطا الغارقة») لأن الآلهة عاقبت سكانها المتغطرسين. وقد وصفها أفلاطون في محاورته «كريتياس» وذكر تفصيلاً عن موقعها ومكانتها السياسية وازدهارها وسقوطها. (انظر: سهيل عثمان وعبد الرزاق الأصفر، معجم الأساطير اليونانية، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٢، ص ٥٣) (المترجم).

الإمبراطوريتين الرومانية والبارثية(*)، ثم بين الرومانية والبيزنطية، وبعد ذلك بين بيزنطة وإمبراطورية فارس الساسانية. وعلى الصعيد الثقافي، لم تتمكن عمليات التحويل إلى الهلنستية من القضاء كلية على التقاليد والموروثات الثقافية القديمة المحلية، التي ظهرت خصوصاً مع مجيء المسيحية. وليس من قبيل المصادفة أن تَحوّل الشعوب الصغيرة في الشرق الأدنى إلى الدين المسيحي، تميز بازدهار كبير للثقافات القومية (حيث ترافق قبل كل شيء بولادة الكتابات الفلسفية والآداب الدينية ـ الشعرية الأكثر غنىً وجمالية في اللغات الوطنية القبطية السريانية، الأرمنية). ويمكن القول في هذا السياق إن عملية تنصير شعوب الشرق الأدنى جاءت كشكل من أشكال التحرر القومي من الضغوط الإغريقية ـ الرومانية (٢١٩). واعتناقها للمسيحية لم يمنعها من التمسك بلغاتها الوطنية (الوثنية) في طقوسها الكنسية اليومية.

والمشكلة الثقافية الكبرى، التي برزت أمام تلك الشعوب الصغيرة، تكمن في أن العالم الإغريقي ـ الروماني اعتنق بدوره الديانة المسيحية، ثم عممها ونشرها في سياق تكييفها مع ثقافته المهيمنة أساساً. وبهذا وجدت الشعوب والأقوام الصغيرة المتنصرة في منطقة الشرق الأدنى نفسها أمام إمبراطوريتين مسيحيتين عظيمتين، حاولتا بأسلوب نوعي جديد أن تخضعا (كالماضي) تلك الشعوب والأقوام لتأثيراتها السياسية والروحية. وقد وجدت تلك الشعوب أن الشكل الاستقلالي المناسب لتطلعاتها، إنما يتمثل في انتهاج العقائد والمبادىء المسيحية ذات النزعات غير الأرثوذكسية. فلا السريان، ولا الآشوريون، ولا الأقباط، ولا الأرمن لم يعترفوا بالعقائد والمبادىء المقرة في مجمع

(*) الإمبراطورية البارثية قامت في الفترة ما بين عامي ٢٥٠ قبل الميلاد و٢٢٤ بعد الميلاد. وضمت تحت لوائها المناطق الواقعة من جنوب ـ شرق بحر قزوين، وبلاد ما بين النهرين إلى نهر السند. والتسمية نسبة إلى البارثيين من القبائل الإيرانية القوية وذات التطلعات التوسعية. وكانت روما من أشد منافسي هذه الإمبراطورية وأعدائها الأساسيين. وبعد سنة ٢٢٤ ميلادية انهارت أركان الإمبراطورية البارثية وحلت محلها دولة الفرس الساسانية. (المترجم).

خلقيدونية(*)، المنعقد في سنة ٤٥١م. (ولهذا يُطلق على هذه الكنائس أحياناً تسمية «الكنائس غير الخلقيدونيـة»)، وشكلوا مقابل ذلك كنائسهـم الوطنية ضمن الاتجاهات والتيارات «المونوفيزية»(**)، «النسطورية»(***)، وأخيراً أصحاب «المشيئة الواحدة» أو «المونوتيلية». (****).

ولم تكن وراء هذه الانشقاقات الاستقلالية أسباب لاهوتية محضة، بقدر ما كانت تطلعات قومية ومصالح سياسية. حيث إنّ كل كنيسة في الشرق الأدنى مثلت، وفق الـوصف الدقيق الذي أعطاه ج. ليرو «إثنـوس (شعب، عرق، جنس)، ملتحماً مع الدين واللغة» (٢٢٠).

إن ظهور الدين الإسلامي، وتـرسخه السريع والقوي في آراضٍ آسيوية وأفريقية واسعة في أثناء مسيرة الفتوحات العسكـرية الدينية للعرب، حدد بصـورة حاسمـة مصائر المسيحيـة الشرقية، التـي قـابلت الـدين الجديـد (الإسلام) دون أي مقاومة، بل وبالترحاب في كثير من المناطق. ومرد ذلك الموقف إلى عدة عوامل، أهمها: أولاً ـ تسامح الإسلام إزاء القضايا المتعلقة بإقامـة طقوس العبادة المسيحية (طبعاً، بشرط التعاون السيـاسي)، ثانياً ـ

(*) مجمع خلقيـدونية (خلقيدونيا) نسبـة إلى مدينة خلقيـدونيا الإغريقيـة القديمة، الواقعـة في آسيا الصغرى على ضفة البوسفور في مواجهة بيزنطـة. وقد عقد فيها رابع مجمع مسكوني عام ٤٥١م. دان بدعة أوتيخوس (أوطيخا ـ بالعربية). وأجاز الصيغة الكاثوليكيـة لتعريف طبيعة المسيح. وتعكس هذه الصيغة ما أورده البابا «ليو الأول» في رسالته العقيدية التي تقول إن الطبيعتين الإلهية والإنسانية للمسيـح متميزتان. بالـرغم من أنهما متحدتـان على نحو لا يقبل الفصل. فـالمسيح إنسان حقيقي وإله حقيقي في الوقت نفسه. ولم تقبل الكنيسـة الكاثوليكية الرومانية قرار المجمع هذا. (المترجم).

(**) المونوفيزية: بدعة مسيحية ظهرت في القرن الخامس للميلاد. وقالت بطبيعة واحدة في المسيح. أهم قادتها: أوطيخا (أوتيخوس) في القسطنطينية وديوسقـورس في الإسكندرية. حرمها المجمع الخلقيدوني. أدخل عليها ساويرس الأنطاكي تعديلات مهمة. (المترجم).

(***) النسطورية: نسبة إلى أتباع نسطور (نسطـوريوس) (نحو ٣٨٠ ـ ٤٥١م)، المولود في قيصرية سوريا. بطريرك القسطنطينية سنة ٤٢٨م، قال بـأقنومين في المسيح. وأنكر على مريم لقب «أم الله». حرمه مجمع أفسس عام ٤٣١م. (المترجم).

(****) المونوتيلية: أو أصحاب المشيئـة الواحدة. بدعة مسيحية ظهرت في القـرن السـابع للميلاد حرمها المجمع القسطنطيني الثالث، المنعقد في سنة ٦٨٠م.

بسبب أن المسلمين الفاتحين حموا المسيحيين من تعديات واعتداءات وملاحقات إمبراطورية بيزنطة غير المتسامحة مطلقاً في ما يخص التيارات المونوفيزية والنسطورية. وهناك عامل مهم ثالث، يتجسد في حقيقة أن العرب المسلمين اعتمدوا في السنوات الأولى (بشكل خاص) من الفتوحات على أبناء جلدتهم من المسيحيين، وهم قبائل قوية وواسعة التوزع والانتشار، فاستخدموا (في الأوساط المسيحية) اللغات المحلية بدلاً من الإغريقية. (ولهذا التشجيع العربي ـ الإسلامي ازدهرت موجة جديدة من الأدب بين القبط في القرنين السابع والثامن للميلاد، وكانت ذات طبيعة قانونية ـ تشريعية بالدرجة الأولى)(*).

وفي مرحلة لاحقة، ومع الرسوخ السياسي واللاهوتي للدين الإسلامي، وتنامي النزعات والاتجاهات الانتقادية للمسيحية، تحولت الكتلة الأساسية لمسيحيي الشرق الأدنى إلى الإسلام، أما الذين بقوا أوفياء لدينهم فقد استعربوا عدا الأرمن، الذين لم يخضعوا عملياً للاستعراب، وحافظ على سماتهم الإثنية الخاصة إلى حد كبير أو صغير كلٌ من الآشوريين، الأقباط، الموارنة، ولكنهم تكيفوا (مع الواقع العربي ـ الإسلامي) في الميدان اللغوي، محتفظين بلغاتهم الأصلية القديمة في إطار الليتورجيات (**) الكنسية فقط، والتي أصبحت غير مفهومة ولا متداولة في أوساط الشعب. وقد تعرض الأدب في هذه اللغات إلى التراجع ثم إلى الهمود التام وإن كان بدأ بالنهوض في العصر الحديث ولكن باللغة العربية. حيث شقت اللغة العربية طريقها في المجال الكنسي أيضاً.

(*) وبغية الاطلاع على تفاصيل الازدهار الثقافي السرياني بعد الفتح الإسلامي، ننصح القارىء الكريم بالعودة إلى مؤلف المستشرقة الروسية الكبيرة نينا بيغوليفسكايا ـ «ثقافة السريان في القرون الوسطى»، الذي نقلناه إلى العربية وصدر عن دار الحصاد (بدمشق) في سنة ١٩٩٠. (المترجم).

(**) الليتورجيات ـ هي مجموعة صلوات القداس ـ ويقال لها أيضا أنافورا، وهي أيضاً لفظ يوناني معناه «رفع القربان» (المترجم).

وبالرغم مما أشرنا إليه، فإن المسيحيين لم يتعرضوا إلى الانصهار التام، إذ حافظوا على أصالتهم وخصائصهم الروحية والثقافية إلى حد ما. والفضل في ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى عاملٍ قويّ، مثل الدين، وأيضاً إلى التقاليد الثقافية الموروثة. ولكن عدا ما تقدم، فإنه لابد من الأخذ بعين الاعتبار الوسط الاجتماعي ـ الثقافي المحيط، المؤلف من أغلبية مسلمة. إن مشكلة الأقليات الإثنية ـ الاجتماعية لم تطرح بمجيء الإسلام، إلا أن الجانب الديني والشرعي والسياسي لهذه الأقليات هو الذي أصبح ميداناً للمناقشة والاجتهاد في ثقافة العصر الوسيط. فمفهوم «الإسلام» (المشتق من فعل «أسلم») يتضمن في جوهره فكرة «تسليم الذات لله الواحد الأحد» (ومن هنا تأتي صفة «مسلم»)، النقيض لمفهوم «الشرك» أو الاعتقاد بتعددية الآلهة.

ولكن بعد مرور فترة زمنية قصيرة من انتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية والمناطق المجاورة، بدأت المؤلفات الفقهية تضفي على «الإسلام» معنى جديداً، يركز على أن الإسلام يشمل الأقطار والأمصار، التي تسري فيها أحكام القرآن والشريعة. وبهذا المعنى تم تقسيم العالم إلى قسمين وفق الشريعة الإسلامية، وهما «دار الإسلام»، التي تقابلها «دار الحرب»، أي دار الكفار والمشركين، وهي تقع من الناحية النظرية على الأقل، ضمن المجال الجغرافي ـ الاجتماعي، الذي يمكن أن يتحول إلى «دار الإسلام» عن طريق «الجهاد».

في حدود «دار الإسلام» لا يعترف الإسلام الكلاسيكي من حيث المبدأ والقاعدة العامة بالاختلافات القومية، إلا أنه بالمقابل يعترف بثلاثة أوضاع أو أشكال دينية يندرج تحتها رعايا الدولة الإسلامية جميعاً، هي: ١ـ طائفة «المؤمنين» ـ ٢ـ «أهل الذمة» ـ ٣ـ «أهل الشرك». أما «المشركون»، فأريد

بهم من لا يقرون بالتوحيد، مثل عبدة الأصنام والثنويين وخيّرهم المسلمون: إما أن يعتنقوا الإسلام، وإما القتال(*). أما «أهل الكتاب» فأراد بهم القرآن اليهود والنصارى، نظراً لكون اليهود يتمسكون بالتوراة، والنصارى يتمسكون بالإنجيل وهما كتابان سماويان. و«أهل الكتاب» يعبدون الله، ويقرون بالوحي الإلٓهي، والأنبياء والرسل (مع إنكارهم نبوة محمد) واليوم الآخر. وقد أطلق الفقهاء المسلمون على «أهل الكتاب» (اليهود والنصارى) تسمية «أهل الذمة»، انطلاقاً من أن الحقوق التي أعطاها الإسلام لهم جاءت بمقتضى ذمة الله وذمة محمد والمسلمين. والأصل القرآني في عقد الذمة مع «أهل الكتاب» الآية التالية: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» (سورة التوبة، الآية ٢٩).

وقد أعطى الرسول الذمة، كما أعطاها خلفاؤه من بعده وأمراء الجيوش الإسلامية الفاتحة وعمال الأمصار. واستناداً إلى ذلك أعطى الإسلام اليهود والمسيحيين الحق في الوجود جنباً إلى جنب مع المسلمين في إطار جماعات خاصة، شريطة أن يؤدوا «الجزية» للمسلمين بصورة إجبارية عن كل نفس،

(*) في الحقيقة دعا الإسلام أتباعه في بادىء الأمر إلى الصبر، وعدم مقابلة عدوان المشركين بمثله، مركزاً على ضرورة الابتعاد عنهم، تجنباً لأذاهم. ولم يشرع قتالهم إلا حين بادروا هم بالاعتداء على المسلمين، وخيف على ضياع الدعوة الجديدة، عند ذاك أمر المسلمون بالدفاع عن أنفسهم، والحفاظ على دينهم وعقيدتهم، فقال تعالى: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين» (سورة البقرة: ١٩٣). واستتبع الأمر بالقتال استباحة أموال المشركين وبلادهم. ثم منع المسلمون من مصاهرتهم وإرثهم، وحرّم على المسلمين ذبائحهم، ومنع المشركون من دخول المسجد الحرام كما حرّم عليهم الدخول في بلاد الإسلام، وحظر عليهم الإقامة فيها، اللهم إلا من استجار بالمسلمين، فإنه يعطى الأمان وله من الحقوق ما ليس لغيره في بلاد الشرك. وبالمقابل أوجب عليه واجبات، كخضوعه لسلطان الدولة الإسلامية، وجريان أحكام الإسلام عليه في المعاملات والجنايات عدا ما يرجع إلى أمور العقيدة والتعاليم الدينية (المترجم).

وأن يـؤدوا إضافـة إليهـا «الخراج»، وأن يقروا صراحـة بـوضعهـم الخضوعـي بالنسبة للمسلمين(*).

(*) لقد كانت هذه المسألة ومازالت مـوضع نقاش وجدل واسعين، ولسنا في معرض الوقوف المفصل عند الآراء والأطروحات والاجتهادات بشأنها، وإن كانت لـدينا الرغبة في إعطاء إيضاحات لأهم ملامحها وسماتها، مـع الإشارة إلى أن هذه الإيضاحات والعمـوميات لا تكفي لمعرفـة دقائق هذه المسألـة وملابساتها. فالسـائد أن «الذمة» معناهـا العهد والضمان والأمان. وسمي أصحـابها بـ «أهـل الذمـة» لأن لهم عهـد الله وعهـد رسـوله، وعهـد جماعـة المسلمين: أن يعيشوا في حمايـة الإسلام، وفي كنـف المجتمع الإسلامـي آمنين مطمئنين، فهم في أمـان المسلمين وضمانهم، بناء على «عقد الذمـة»، فهذه الذمة تعطـي أهلها من «غير المسلمين» ما يشبـه في عصرنا «الجنسية» السياسية». فالذمي على هذا الأساس من أهل «دار الإسلام»، كما يعبر الفقهاء، أو من حاملي «الجنسية الإسلامية» كما يعبر المعاصرون. و«عقد الذمة» عقد مؤبد، يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهـم بحماية الجماعـة الإسلاميـة ورعايتهـا، بشرط بذلهم «الجزيـة»، والتزامهـم أحكام القانون الإسـلامي في غير الشؤون الدينية، وبهذا يصيرون من أهـل «دار الإسلام». وهو عقد ينشيء حقوقاً متبادلة لكل من الطرفين: المسلمين وأهل ذمتهم. وأهم حقوق «أهل الذمة» في «دار الإسلام» هو حق الحمايـة، وهي تشمـل حمايتهم من كل عدوان خارجـي، ومن كل ظلم داخلي، حتى ينعموا بالأمان والاستقرار. وقد كثـرت الآيات، والأحاديث الواردة في تحريم الظلم وتقبيحه، إضافة إلى أحاديث ومواقف نبـوته (وللصحابة والخلفاء المسلمين) تحذّر من ظلم أهل العهد والـذمة. والحق الآخر «لأهـل الذمة» هـو حق حمايـة دمائهم، وأنفسهـم، وأبدانهم، كما يتضمن حمايـة أموالهم وأعـراضهم. وأكثر مـن ذلك أن الإسلام ضمـن لغير المسلمين من رعـايا دولته كفالة المعيشة الملائمة لهم ولمن يعولونه. ويحمي الإسلام فيما يحميه من حقوق «أهل الذمة» حرية الاعتقاد والتعبـد، ويضمن لكل ذي دين دينه ومذهبـه، حيث لا يجبر على تركه إلى غيره، ولا يضغط عليه أي ضغط ليتحول إلى دين الإسلام. وأباح لهم إقامة شعائرهم وإعلان طقوسهم في بيعهم وكنـائسهم. كما أباح لهم الجهر بها في أحيائهـم ومحلاتهم، وأقرهم على اتبـاع أحكام دينهم فيما ينشأ بينهم من معاملات ومرافعات. كما أباح الدين الإسلامي لهم أن يزوجوا نساءهم للمسلمين، وأحـل للمسلمين ذبائحهـم، وأجـرى التـوارث فيما بينهم، ولم يـرد شهـادتهم على المسلمين عند الضرورة. و«لأهـل الذمة» الحق في تـولي وظائف الـدولة كالمسلمين. إلاّ مـا غلب عليه الصبغـة الدينية كـالإمامة، ورئاسة الـدولة، والقيادة في الجيـش، والقضاء بين المسلمين، والولايـة على الصدقـات ونحو ذلك، ومـا عدا ذلـك من وظائف الـدولة يجوز إسنـاده إلى «أهل الذمة»، إذا تحققت فيهم الشروط التي لابدّ منها من الكفاية، والأمانة، والإخلاص للدولة. وقد صرح فقهاء كبار، مثل الماوردي في «الأحكام السلطانيـة»، بجوار تقليد الذمي «وزارة التنفيذ»، ووزير التنفيذ هو الذي يبلغ أوامر الإمام، ويقـوم بتنفيذها، ويمضي ما يصدر عنه من أحكام. والتاريخ الإسـلامي مليء بالوقائع التي تـدل على التزام المجتمع الإسلامي حماية أبنـائه من «أهل الذمـة» من كل ظلم يمـس حقوقهم المقررة، أو حـرماتهم المصونـة، أو حرياتهم المكفولـة. أمّا واجبات هؤلاء المواطنين (أهل الذمة)، فتنحصر في الأمور التالية:

١ ـ أداء الجزية: وهي ضريبـة سنوية على عدد الأفراد تتمثل في مقـدار زهيد من المال يفرض على الرجـال البالغين القادريـن، على حسب ثرواتهم، أمـا الفقراء فيعفون منهـا إعفاءً تاماً. وليس

وقد نُظِّم وضع «أهل الذمة» في «دار الإسلام» بمجموعة من الأحكام والاجتهادات، التي توصل إليها الفقهاء والمشرعون المسلمون خصوصاً في الفترة ما بين القرنين الثامن والحادي عشر للميلاد. وتبعاً لزمن ومكان هذه الأحكام والإجتهادات الفقهية جرت عملية التطبيق بتشدد أكثر أو أقل. ولكن جوهرها بقي دون تغيير كبير، حيث يتجلى عموماً في حصول بيت مال المسلمين على واردات إضافية من السكان غير المسلمين (إلى درجة أن بعض الخلفاء في العهد الأموي لم يكونوا مسرورين بتحول أعداد جماهيرية كبيرة من مسيحيي بعض البلدان إلى الدين الإسلامي، لأن ذلك يحمل خسارة مادية لخزينة الدولة)[٢٢١](*)، وإبعاد المسيحيين عن مراكز السلطة

=للجزية حدّ معين، وإنما ترجع إلى تقدير إمام المسلمين الذي عليه أن يراعي طاقات الدافعين ولا يرهقهم، مع مراعاة المصلحة العامة للأمة. وعلى سبيل المثال فقد جعل عمر الجزية ٤٨ درهماً على الموسرين، و٢٤ درهماً على متوسطي القدرة، و١٢ درهما على الطبقة الدنيا من المقتدرين.

أما معنى «وهم صاغرون» الوارد في الآية ٢٩ من سورة التوبة، فيقصد به التسليم، وإلقاء السلاح، والخضوع لحكم الدولة الإسلامية، والامتناع عن المقاومة المسلحة للدين الجديد.

وأما الخراج المتوجب دفعه، فهو ضريبة مالية تفرض على رقبة الأرض إذا بقيت في أيديهم، وتتمثل إما بنسبة معنية من الإنتاج أو بمبلغ مالي معين. وهو بمنزلة ضريبة الأملاك العقارية اليوم، والعُشر المفروض حينئذ بمنزلة ضريبة المحصول الزراعي حالياً.

٢ـ عليهم الالتزام بأحكام القانون الإسلامي المطبق في المعاملات المدنية ونحوها.

٣ـ يتوجب عليهم أيضاً احترام شعائر المسلمين وعباداتهم ومشاعرهم.

والأهم من ذلك كله برأينا فرض القرآن وجوب التسامح والمجادلة «بالتي هي أحسن» في مواضع كثيرة وغاية في الصراحة والوضوح، انطلاقاً من اعتقاد المسلمين بأن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة. . .» (المزيد من المعلومات والوقائع المتعلقة بهذه المسألة انظر: د. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩٢ الذي نقلنا عنه إيضاحاتنا هذه). (المترجم).

(*) بالنسبة للرأي القائل إن الجزية على «أهل الذمة» تهدف من حيث الجوهر الحصول على واردات مالية إضافية، إلى درجة عدم الترحاب بإسلام أعداد كبيرة من المسيحيين، فإن الاتجاه العام للحكومات الإسلامية المتعاقبة لا يؤيد هذا الانطباع. وقد رد عمر بن عبدالعزيز على أحد ولاته، الذي كان يشكو من قلة الموارد المتحصلة من «أهل الذمة»: «أن الله بعث رسوله هادياً ولم يبعثه جابياً». ونحن نرى في هذا المجال رأي الدكتور جورج قرم، الذي يؤكد «أن الثابت على كل حال أن أكثرية المفسرين القدامى رأوا أن التسامح الذي فرضه القرآن حيال الذميين يهدف على المدى البعيد إلى هداية هؤلاء إلى الدين الحق لما يتيحه لهم من أن يلمسوا بأنفسهم جميع

الحكومية: إذ إن الذمي لم يملك الحق في شغل وظيفة، من شأنها منحه مكانة قانونية تجعله يتحكم بشؤون المسلمين (*). أما في الإمبراطورية العثمانية، فقد أصبح مفهوم «الرعية»(**) موازياً ومماثلاً لمقولة «أهل الذمة»، ويقصد بهم أولئك، الذين لا يشتركون في عملية الإدارة الحكومية(٢٢٢)، كما يهدف إلى تحصين الإسلام من التأثير الأيديولوجي للمسيحية (منع المسيحيين من قراءة القرآن وتفسيره، وتحذيرهم من إبداء أي شكل من أشكال الانتقاص من منزلة النبي محمد، ومنعهم من أي محاولة لاستمالة المسلمين إلى دينهم). ومنذ أيام الخليفة العباسي «المتوكل» أصبح الذميون مُلزمين بأن يحملوا علامات مميزة على ثيابهم (في إيران مثلاً، كان يتوجب على المسيحيين أن يتمنطقوا أو يتزنروا بحزام جلدي معين، أما اليهود فكان يتوجب عليهم أن يعلقوا رقعتين مميزتين واحدة على الصدر وأخرى على الظهر). ولم يكن يسمح للذميين بركوب الخيول الأصيلة، وإنما

=محاسن النظام الإسلامي. ومن هنا كان الإغراء كبيراً في ممارسة ضغوط شتى على الذميين بأمل التعجيل باهتدائهم إلى الإسلام. وهذه خطوة لم يتردد في خطوها الكثير من أولئك المفسرين ومن الخلفاء من أمثال عمر بن عبدالعزيز (انظر: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت، دار النهار للنشر، ط ٣، ١٩٩٢، ص ٢٥٢). (المترجم).

(*) يؤكد جورج قرم أن قاعدة عدم أهلية الذميين لشغل الوظيفة العامة لم تجد أحداً يتقيد بها. حيث يتعذر عملياً أن نجد عهداً خلت فيه إدارة الحاضرة الإسلامية من الذميين. وجدول الوظائف التي يشغلها غير المسلمين واسع للغاية أصلاً، خلافاً لما كانت عليه الحال في الحاضرة المسيحية بالنسبة إلى اليهود الذين سدت في وجوههم جميع الوظائف خلا الجباية. ولئن بدا بالنسبة إلى أقباط مصر وكأن شغل وظائف في الإدارة المالية هو قدرهم المقدور من الأزل، فلا يندر بالمقابل أن نجد ذميين قد شغلوا وظائف ولاة للأقاليم (أي ذوي سلطة تفويضية من حيث المبدأ)، ووزراء، وكاتمي سر، ومديرين في الإدارة الزراعية، وقادة جيوش... الخ (انظر: جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت، دار النهار للنشر، ط٢، ١٩٩٢، ص٢٥٤). (المترجم).

(**) لم تكن كلمة «رعية» تحمل من حيث الدلالة الأصلية ازدراءً أو انتقاصاً. ففي الحديث النبوي: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، أي حافظ مؤتمن. والرعية: كل من شمله حفظ الراعي ونظره. (لمزيد من التفصيل، انظر: لسان العرب لابن منظور، طبعة دار المعارف بمصر، المجلد ٣، ص١٦٨٧) (المترجم).

يمتطون ظهور البغال فقط. وعندما يلتقي ذمي مع مسلم، فإنه يتوجب على الذمي الترّجل عن راحلته وإفساح الطريق للمسلم(٢٢٣)(*).

وعلى هذا النحو، انعزل المسيحيون واليهود في تجمعات طائفية مستقلة، حيث شغلت في نطاق الأمة الاسلامية وضعاً خاضعاً بصورة حادة للغاية (**).

(*) يرى بعض الباحثين الموضوعيين أن السمات المميزة، وإن تكن قد رمت في كثير من الأحوال إلى إلحاق الذل والصغار بالذميين، أفادت أيضاً أحياناً في توفير الأمان لهم وحالت دون تعرضهم للأذى أثناء القلاقل والاضطرابات التي كثيراً ما كانت تنشب داخل الحاضرة الإسلامية بين مختلف أحزاب المسلمين (كتلك التي كان مردّها إلى الخصومة بين الشيعة والسنة). كذلك جاء فرض تلك السمات المميزة في كثير من الأحيان نتيجة مباشرة للإسراف في البطر وطغيان النعمة أو في الصفاقة التي كان بعض الرسميين الذميين يعاملون بها الطبقات المسلمة الفقيرة، فكان أن حظر على الذميين الظهور في الأماكن العامة وهم في زينة فاحشة، كما حرم عليهم ركوب الخيل. لكن المعطيات التاريخية المتوفرة لنا تحملنا على الاعتقاد بأن هذا الأمر ما كان يوضع موضع التنفيذ إلا لفترات وجيزة، كلما هبت ريح تشدد في الدين أو تولى الحكم خليفة متزمت. وينقل الدكتور جورج قرم عن أنطوان فتال قوله: إنه «بعد موت الحاكم بأمر الله نعم الذميّون لسنوات عديدة بالطمأنينة والرغد. وكان يصدر بين الحين والآخر أمر بوجوب العودة إلى حمل سمات مميزة، لكنه كان يبقى حبراً على ورق». ومن جهة أخرى يصف المقريزي في صدد كلامه عن حياة النصارى في آخر أطوار الخلافة الفاطمية، فيشير إلى أنهم كانوا يرتدون فاخر الثياب، ويركبون بغالاً وخيولاً مسرّجة ببذخ كبير، ويمتلكون عبيداً من كلا الجنسين (انظر: جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، ص٢٥٢ ـ ٢٥٣) (المترجم).

(**) هناك عدد كبير من الوقائع التاريخية، التي لا تؤيد هذا الحكم المتسرع، ومنها على سبيل المثال، نزوح اليهود الدائم عن الديار المسيحية ـ حيث يغص تاريخهم بحملات الطرد والنفي والمذابح الجماعية ـ باتجاه الديار الإسلامية، أو استئصال شأفة الطوائف المسلمة في إسبانيا وصقلية عن طريق الإبعاد أو التنصير القسري، بينما لا تزال تعيش على امتداد الديار الإسلامية في الشرق أقليات مسيحية مهمة. والحقيقة أن وضع العلاقات بين بيزنطة وبين الإمبراطورية الإسلامية، وفي زمن لاحق بينها وبين شتى السلطات التي تجزأت إليها الإمبراطورية الإسلامية كان عاملاً مهماً في تحديد العلاقات بين الغالبية المسلمة والأقليات المسيحية، لا سيما في مناطق التخوم. ويعترف المستشرقون بالإجمال ـ خلا قلة منهم يتسلط عليها وسواس العداء للإسلام ـ بأن معاملة الذميين كانت بوجه العموم متسامحة. ويرى الباحث جورج قرم أن من أهم الدراسات الأساسية في مضمار العلاقات الطوائفية في الحاضرة الإسلامية هي تلك التي خلفها لنا المستشرق الإنكليزي الكبير أرنولد عن نشر العقيدة الإسلامية، حيث كتب يقول: «... بالرغم من أن صفحات التاريخ الإسلامي محبرة بدم عدد من الاضطهادات...، فمن الحق أن نقول إن غير المسلمين نعموا بوجه الإجمال في ظل الحكم الإسلامي بدرجة من التسامح لا نجد معادلاً لها في أوروبا قبل الأزمنة الحديثة». أما غوبينو فيذهب في دراسته عن أديان آسيا، إلى حدّ الجزم بأن «لا دين يضارع الإسلام في التسامح» (نقلاً عن: جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، ص٢٣٠ ـ ٢٣٩). (المترجم).

إن خصوصية الدولة الإسلامية ارتبطت جدلياً بتطور القوانين الدينية (الشرعية) بصورة واضحة. إذ إن مصدر التشريع ليس جهازاً حكومياً ما أو شخصية رسمية معينة، وإنما العقيدة الدينية والأحكام المتفرعة عنها. وفي هذا الإطار فإن الخليفة نفسه (أو السلطان) لم يقدر أن يغير أو يلغي شيئاً من أحكام الشريعة، لأن دوره ينحصر أساساً في المحافظة على القانون الإلّهي المقدس وتنفيذ متطلباته. (٢٢٤)

ومن المعروف تماماً، أن مبادىء الشريعة الإسلامية لم تشمل اليهود والمسيحيين، عدا تلك النقاط، التي حددت وضعهم في «دار الإسلام». فكل جماعة طائفية (دينية) خضعت لقواعدها الدينية القانونية الخاصة، التي نظّمت وضبطت ليس حياتها الروحية فقط، ولكن حياتها الاجتماعية أيضا، الأمر الذي حال ـ من وجهة نظرنا ـ دون المساواة التامة أمام القانون، بل أدى إلى غياب حتى مجرد الأفكار النظرية عن وحدة الكيان الوطني القومي العام. (٢٢٥)(*)

(*) لقد نادى الفكر الإصلاحي الإسلامي، بوجه عام، بانصهار إسلامي ـ مسيحي في إطار الجهود الرامية إلى النهضة الإسلامية، بل إن بعض المصلحين المتمسكين بالإسلام من أمثال الطهطاوي أو جمال الدين الأفغاني ـ المتهمين من قبل المستشرقين بمناصرة فكرة الجامعة الإسلامية ـ قد شجعوا بقوة المسلمين على الانفتاح على أبناء وطنهم من غير المسلمين. أما بالنسبة لمضمون الأحكام الخاصة بالعلاقات الطوائفية، فقد سبقت الإشارة إلى أن التفاصيل الإجرائية التي يمكن أن تتخذ أساساً للتشريع الصارم قليلة في هذا المجال. وبالتالي فإن الفقهاء هم الذين حاولوا تطوير تلك الأحكام العامة من خلال سلسلة من الاجتهادات عبر ظروف سياسية وعسكرية واجتماعية مختلفة. مع التنويه هنا برأي مجموعة واسعة من المؤرخين الذين يشيرون في هذا الصدد إلى تأثير التشريعات البيزنطية والفارسية. والإسلام، الذي احترم على الدوام نظام الاستقلال الذاتي القضائي لطوائف الذميين، طبق في الواقع نظام «شخصية القوانين» الذي ظلّ ساري المفعول لأجل طويل في العصر الوسيط. ومن المؤكد أن الإسلام قد جنب بذلك غير المسلمين الذين عاشوا في ظل سلطانه المصير الذي قاساه لأمد طويل من الزمن أتباع الكنيسة البروتستانتية الذين يعيشون في أمصار كاثوليكية أو أتباع البابوية الذين يعيشون في ظل السيادة الرسمية للكنائس البروتستانتية، ويتأكد لأي متتبع دقيق لتطور اتجاهات الأحكام الخاصة بالأديان الأخرى (غير الإسلامية) أن تياراً رئيساً من تيارات الإسلام. يمتح من معين القرآن مباشرة، انتهى إلى قبول التعددية الدينية، كابحاً بالتالي التيار المعاكس المطالب بإخضاع غير المسلمين لنظام صارم من العزل. والشيء الأكيد الثابت أن التساهل هو الذي كان سائداً أو مسيطراً في العالم الإسلامي، ولاسيما في مجال ممارسة الشعائر الدينية وتطبيق القوانين الخاصة بمسائل الأحوال الشخصية. فالحاضرة الإسلامية، وطبقاً للنص القرآني الصريح، الذي ينهى عن

وعمـوماً، فـإننا نتفـق مع آدم ميتـز في أن الـوضع المذكـور حرم الشعـوب الإسلامية من إقامـة كيان سياسي واحد، [٢٢٦] وكذلك مـع ألبرت حوراني في تأكيده أن «إمبراطورية الإسلام» تكونـت من عدد كبير من الجماعات المحلية، العشائرية، اللغـوية، والدينية، والتـي شكلت وحدات منعزلـة على نفسها، وغير قابلة تقريباً للنفاذ بين بعضها البعض. [٢٢٧]

وقـد ترسخـت في ظل الإمبراطـورية العثمانيـة الجماعـة ـ الـدينية (الملـة)، وتـوطدت دعـائمها، إمـا بغضِّ السلطـة المركزيـة النظر عنهـا، وإما بمنـح رؤسائها صلاحيات كبيرة.

=اللجوء إلى «الإكـراه في الدين»، لم تمارس قط الاضطهـاد الديني المباشر، كما لم تلجـأ إلى فرض الشعائر الـدينية للعقيدة الرسميـة أو إلى حث غير المسلمين على اعتناق الإسـلام. وإن صدرت بعض الفتاوى المتشددة في بعض الأحيان، فقد بقيت عملياً بلا مفعول، وتصوّر لنا قصص رواة الأخبار جمهور المسلمين، في دمشـق وبغداد والقاهرة، وهـو يشارك في الأعياد الدينيـة المسيحية الكبرى، وبخاصـة «أحد الشعـانين»، وهو عيد لا يـزال يحتفل به إلى اليـوم بأبهة عظيمـة لدى مسيحيي الشرق. وقد ترك لنا المقريزي، بوجـه خاص، روايات ملأى بالتفاصيل العجيبة المثيرة عن مجرى تلك الاحتفالات في مصر حيـث كان الملوك أنفسهم يشاطرون عـامة الشعب أعياده. ولم تتوقف حركة بنـاء الكنائس مع الفتح الإسلامي، وقد ترك لنـا التاريخ أمثلة كثيرة على مبادرة السلطـات الإسلاميـة بنفسها إلى إعـادة بناء الكنـائس التي يصيبهـا تلف وخـراب أثناء الفتـن والاضطرابات العامة. وتـؤكد الوقائع التاريخية أن الذمي تمتع بحقـوق المسلم نفسـها (عدا عدم أهليته للشهادة ضـد مسلم وكذلك في اللامسـاواة التي أوجبها بعض الفقهـاء في تطبيق شريعة القصاص أو ثمن الدم)، ونخص بالذكر حق الملكيـة والحرية الاقتصادية اللذين لا يقيدهما قيد بالنسبة إلى أي منهما. مع الإشارة هنا إلى بعض القيـود الطفيفة الأخرى، وهي مشتركة أصلاً بين الحاضرتين الإسلامية والمسيحيـة وقلما عمل بها: منع حيازة أرقاء مسلمين، استحالـة عقد عقود تشمل المتاجرة بالخمور أو لحم الخنزير مع المسلمين، بطلان صفقات الربا مع المسلمين. غير أن الذميين كـانوا أحـراراً ملء الحريـة فيما بينهم مـن حيث الاتجار بـالخمور ولحم الخنـزير، وإبـرام صفقات ربوية. أما فيما يتعلـق بالصلاحية القانونية فإن المبدأ الـذي روعي تطبيقه ـ ولا يزال إلى أيامنا هذه ــ بكل دقة، فهو مبدأ المحاكم الطـائفية: فالذميون يتقاضون أمـام رؤساء طوائفهم، غير أن من شـاء منهم اللجـوء إلى القضاء الإسلامـي أمكنه ذلـك. وبالمقابـل فقد غـالى رؤساء الطوائف غير المسلمة مغالاة مسرفة في نظام شخصية القـوانين، فطوروا التشريع الطائفي وأنزلوا الحرم بمن يطلب مـن رعاياهم التقـاضي أمام قاضٍ مسلم، ويـذكر الباحث جـورج قرم حقيقة مؤداها أنه إذا كان النصارى قد عانوا في بعـض الأحوال من الاضطهاد بسبب التقلبات السياسية الدوليـة ـ لا بسبب التعصب الـديني بحد ذاته ــ فإن اليهود بالمقـابل قد عاشـوا في ظل الحاضرة الإسلامية حياة وادعة مطمئنة. لأن الحاضرة الإسلامية كانـت وفية لرؤية القرآن التعددية للكون: «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» (سـورة المائدة، ٥١) (انظر جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ولا سيما من ص ٢٣٦ ـ ٢٦١) (المترجم).

وقد ميزت السلطة العثمانية رعاياها المسيحيين في ملل مستقلة، مخضعة إياهم ليس لسلطة البطاركة الروحية وحسب، ولكن لسلطتهم الزمنية أيضا، وكانوا (أي البطاركة) يُنتخبون من طوائفهم، ويُصدّق على هذا الانتخاب من الباب العالي. وبهذا الشكل أصبحت «المجالس الملية» وطوائفها كيانات كنسية (طائفية ـ مذهبية) ـ سياسية ذات سمات وملامح متمايزة. أي أن السلطة المدنية والشؤون الاجتماعية والاقتصادية والثقافية أوكلت عملياً إلى ما سمي بـ «المؤسسة الدينية»، أي إلى هيئة العلماء لدى المسلمين، والبطاركة والأساقفة لدى المسيحيين، والحاخام الأكبر لدى اليهود. وبمرور الزمن تعاظم ضغط مختلف الكنائس القومية والإثنية في الولايات والمناطق المختلفة، وتنامى عدد «الملل» التي تدير شؤونها الذاتية بصورة رسمية. فإذا كان السلطان العثماني محمد الثاني صنف في القرن الخامس عشر للميلاد كل المسيحيين الخاضعين لسلطته في جماعتين كبيرتين (الأولى تتكون من المونوفيستيين، والثانية تضم الفئات والمذاهب المسيحية الباقية، بما في ذلك الكاثوليك)، فإن الإمبراطورية العثمانية كانت تضم رسمياً في عام ١٩١٤ سبع عشرة ملة، عدا أن كل ملة تمتعت بحماية إحدى الدول الغربية أو أكثر.[٢٢٨]

وقد وصف المؤرخ المعروف فيليب حتّي نظام «الملل» بأنه «الحل الإسلامي لمشاكل الأقليات الدينية»[٢٢٩]. والحقيقة أن عزل الجماعات الدينية غير المسلمة في نوع من «الجيتو الاجتماعي ـ الطائفي»، أدى إلى تحول المشاعات (الوحدات، المشتركات) المسيحية إلى جماعات عرقية (إثنوس) مستقلة نسبياً، بحيث تتميز بملامح دينية وثقافية محددة تشكل هويتها الذاتية من جهة، لكن وضعها التابع والخاضع للأمة الإسلامية لفترة تاريخية طويلة قادها إلى التكيف والامتثال (اللغوي والإثني) للثقافة الإسلامية السائدة من جهة أخرى. ولهذا أصبحت في وضع يمكن أن نصفه بـ «الهامشي» (marginal status).

وبالتالي، فإن فاعلية المسيحيين في إطار الإمبراطورية العثمانية تجلت أساسا في تلك الميادين الاجتماعية، التي سمح لهم بأن يوجدوا فيها، وحيث لم يكن لنشاطهم أن يصطدم بمقاومة المسلمين ومعارضتهم. وكانت المجالات التقليدية لأنشطة المسيحيين تتمثل في الأعمال الحرفية والزراعة والتجارة، والطب، والمال، كما تمكنوا من الوصول إلى وظائف وأعمال إدارية مهمة في بعض المناطق. وفي معرض وصفه للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي في القرنين التاسع والعاشر للميلاد أشار آدم ميتز (ميتس) إلى أن «المواقع الأكثر ربحاً ودخلاً مادياً، كان يشغلها المسيحيون واليهود، الذين تمسكوا بها بقوة وكثافة، لاسيما في الأعمال المصرفية، وفي تجارة الأقمشة، والزراعات الكبيرة، ومهنة الطبابة» (٢٢٩).

وفي مصر، مثلاً، كانت المشاريع المالية يديرها تقليدياً الأقباط (٢٣٠). وبصورة عامة، فإن غالبية أشكال النشاط الاجتماعي للمسيحيين، كانت تضمن لهم قبل كل شيء مراكز مؤثرة في الميادين الاقتصادية والاجتماعية في المدن الإسلامية. وكما أشار أحد المؤرخين العرب، فإنه على مدى القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد، صار عدد كبير من رعايا السلطان (العثماني) المسيحيين أغنياء وأشخاصاً مؤثرين، إضافة إلى أنهم ارتبطوا بعلاقات تجارية وثقافية، وأحيانا بعلاقات سياسية مع البلدان الأوروبية. ولهذا شهدت المدن في كل ولاية وإقليم من الإمبرطورية تطوراً وتناميا في الوحدات والمشتركات العائدة للمسيحيين (٢٣١).

في القرن التاسع عشر انتقل الدور الريادي في اقتصاد المشرق العربي إلى التجار، الذين لعبوا دور الوسيط التجاري بين أوروبا والشرق الأدنى، تؤازرهم تلك الفئة من الإقطاعيين، التي دخلت في علاقات تبادلية مع البلدان الأوروبية بصفتها موردة للمنتجات الزراعية الخام إلى أوروبا. وكانت هاتان الفئتان الاجتماعيتان تضمان عناصر مسيحية بصورة واسعة. فالتجار الأصليون، من الأرثوذكس والروم ـ الكاثوليك استفادوا بصفة خاصة من حماية

قناصل الدول الأوروبيـة، أما أتباع الطقوس الكنسية ـ البـابوية (الاتحادية)، فقد تمتعوا بـامتيازات تجارية إضافية، أمّنها لهم الفـاتيكان. في حين أن الموارنة عملوا تقليدياً بـالزراعة. وتبين الدراسات الاقتصاديـة والاجتماعية المتخصصة أن الملكيات والإقطـاعيات الزراعيـة المهمة في لبنـان (في مطلع القرن التـاسع عشر) كانت تتركز في أيدي الأسر المارونية الإقطاعية ـ الغنية. وبعد إلغاء نظام المقـاطعات الـزراعيـة في عام ١٩٦١ أصبحـت الكنيسـة المارونيـة من حيـث النتيجة أكبر ملاك الأراضي الزراعية في لبنان(*).

٢ـ وضع الأقليات المسيحية في المشرق العربي

نتوقف الآن لإعطاء مزيد من التفصيل حول الوضع المعاصر للمسيحية في العالم العـربي. ففي أقطار المغـرب العربي يشكل المسيحيـون حوالي ١٪ (واحد بـالمئة) مـن سكان كـل بلد (المملكـة المغربيـة، الجزائر، تونـس، ليبيا)، أما في السودان فإن المسيحيين يشكلون حوالي ٥٪ (خمسة بالمئة) من إجمالي السكان، وفي مصر ـ ١٠٪ (عشرة بالمئة) من مجموع السكان (ومنهم ٣,٨٪ من الأقباط). في بلـدان غرب آسيا يعتنق المسيحيـة حوالي ٣,٥٪ (ثلاثة ونصف بالمئة) من مجموع السكان، أي حوالي خمسة ملايين مواطن، وفي هذا الإقليم (غـربي آسيا) يعيش في البلدان غير العـربية ١٧,٣٪ من مجموع مسيحييـه، في حين أن البلدان العربيـة تضم ٧٠٪ (سبعين بـالمئة)

(*) يـذهـب المؤرخ ر. هــ. ديفيسـون، إلى أن «خط الفصـل الأسـاسي كـان يمتـد لا بين المسلمين والنصارى، والأتراك وغير الأتـراك، وإنما بين الحكام والمحكومين، المضطهديـن والمضطهدين: فكان من هم في القمة ـ الموظفون العثمانيون أو الضبـاط، الصيارفة اليونان أو الأرمن، التجار أو كبار رجال الديـن ـ يزدرون الجمهور... وكان الأعيان يتألفـون من المسلمين والنصارى، وكان الفلاحون يرزحون تحت نير اضطهادهم». ولهذا لا ينبغي أن يأخذنا العجب إذا ما وجدنا الأعيان المسيحين، مثلهـم مثـل أقـرانهم المسلمين، يقفون مـوقفـاً عـدائيـاً مـن حركـة الإصـلاحـات (التنظيمات) التي بـدأت في تركيـا عام ١٨٣٩ والتـي كانـت ترمـي إلى تحديث البنيـة الاجتماعية السياسية لـلإمبراطورية عن طريـق إلغاء التشريع الذمـي القديم السـاري المفعول، وعـن طريق إعادة بناء الإدارة كلها وفق الأسس الدستوريـة والعلمانية والمساواتية المعتمدة في أوروبا في أعقاب الثورة الفرنسية (جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥) (المترجم).

من العـدد الإجمالي لمسيحيي إقليـم غرب آسيا (بينما تعيش النسبة البـاقية والمؤلفة مـن ١٣٪ في قبرص). ومن نسبة الـ ٧٠٪ من مسيحيـي البلدان العـربيـة الآسيويـة، فـإن الأغلبيـة المطلقـة تعيـش في لبنان، وسـوريـا، والعراق، والأردن، وفلسطين. وتـدل الإحصائيـات المتوافـرة إلى تاريخه أن أكبر نسبة مسيحية إلى مجموع المسيحيين في تلك الأقطار موجودة في لبنان، حيث تصل إلى ٣٤,٢٪ من العدد الإجمالي لمسيحيـي آسيا العربية، أما في سوريـا فتصل نسبـة المسيحيين إلى ١٦,٧٪ من إجمالي عـدد المسيحيين في تلك الأقطار. والواقع أن الثقل الأكبر للجـزء المسيحي من السكان يمكن أن نلاحظه في البلدان التالية: في لبنان ـ أكثر من ٥٣٪ من إجمالي السكان (المسجلين رسمياً آنـذاك/ خ.ج)، في سوريا ـــ ١١٪ من مجمـوع السكان العام، في الأردن ٨٪ من السكـان، في الكويت ـ ٦٪. وفي بقيـة الأقطار يشكل المسيحيـون أقل من ١٪ (واحد بـالمائة) من إجمالي سكان كـل قطر على حدة [٢٣٢].

ولكن لابـد بادىء ذي بدء من التـذكير بحقيقة، أن المسيحية مـوجودة في الشرق، في شكلين، إن صحّ القول: (١) في شكل شرقي أصلي قديم (مثلاً، المونوفيستيون، النساطرة، الأرثوذكس الشرقيون، والذين تفرع عنهم في العصر الحديث الاتحاديـون، الذيـن يعترفون بالـزعامـة الرومـانية ـ الكـاثوليكيـة مع الاحتفـاظ بـالطقـوس الأرثـوذكسيـة)، (٢) الشكـل الغـربي (الكـاثـوليكـي والبروتستـانتـي) للتبشير والطقـوس والسكـان المحليـون الـذيـن حـولتهـم الإرساليات الغربية . وفي المشرق العربي، كما هـو الأمر في العالم الإسلامي، لم يستطع المرسلون الغـربيون أن يبلغوا نجاحـات جماهيرية لا بين المسلمين، ولا حتـى بين المسيحيين المحليين. في حين أن أهميـة نشـاطـاتهم تقـاس بمعـايير ومؤشرات أخـرى. والحقيقة أن تـأسيسهم على نطـاق القارة الآسيـويـة مـراكز وتجمعـات تبشيرية صغيرة، أظهـر تـأثيراً كبيرا في الحيـاة الاجتماعية ـــ الثقافيـة للمجتمعات الشرقية.

والمسيحيـة في الشرق الأدنى تتمثـل في أربعـة اتجاهـات أسـاسيـة: الأرثوذكسية، الكاثوليكية، الكنائس غير الخلقيدونية، والبروتستانتية.

١ـ الطوائف الأرثوذكسيـة: تتمثل بـأربع كنـائس (بطركيـات) مستقلة: القسطنطينية، أنطاكية، الإسكندرية، والقـدس. وهي بطركيات مستقلة على الصعيد الإداري. حيث إن لكـل بطريرك من هـؤلاء البطاركة الأربعة مطـارنته وأساقفتـه، ويقود «مجمعاً مقـدساً». ولكن مـن حيث طقوس العبـادة، فإن هذه الكنـائس (البطركيات) الأربـع تعود إلى أساس أو مصـدر طقسي واحد، يتجلى في تعاليـم آباء الكنيسـة الإغريـق، وقرارات المجـامع الكنسيـة السبعة الأولى، والليتورجيات العامة (باسيليوس العظيم ويوحنا فم الذهب). وعليه فإن غياب الوحدة التنظيمية بين هذه الكنائس (البطركيات)، تعوضه التقاليد والطقوس المشتركة، والمبادىء العقيدية، والليتورجيات الواحدة.

في الميدان الاجتماعي ـ الثقافي، فإن حياة أرثوذكسيي الشرق الأدنى تحددها مجموعة عوامل. يأتي في مقدمتها وأكثرها أهمية علاقات الكنائس (البطركيات) الأرثوذكسيـة مع الإسلام، أي مـع العالم، الـذي يعيشون فيه مبـاشرة، والذي يتوجـب عليهم أن يؤكدوا ويـرسخوا فيه وجودهـم بشكل أو بآخر، والعـامل الثاني يتجسـد في مجابهتهم لنفوذ الكنيسـة الرومانية ـــ الكاثوليكيـة وللاتحاديين (البـابويين)، أي مـع ذلك الجزء الـذي تشكـل في محيطهم ذاتـه، والعامـل الثـالث المؤثـر في المجـال الاجتماعـي ـ الثقـافي لـلأرثـوذكس هنـا، يتمثـل في علاقاتهم بـالكنائس غير الخلقيدونية، والاختلافات والمنـافسات بين الكراسي الرسـولية الأربعـة ذاتها، وأخيراً، نشير إلى عنصر التناقـض بين الهيئة الـروحية والإغريقيـة لهذه الكنائس مـن جهة وأتبـاعها ورعـاياهـا من العنـاصر الإثنية والجماعات القومية والعرقية في منطقة الشرق الأدنى من جهة أخرى.

وإذا كان أرثـوذكسيو الشرق الأدنى قدمـوا في عنصر النهضة مساهمة قـوية في بعث الآداب والثقافة العربية بشكل عـام، فإن الأحداث اللاحقة قد أثرت

سلبـاً في أوضـاعهـم وفي عطـاءاتهم. ولا ننسـى في هـذا المجـال الإشـارة إلى الهجـرات الجماعيـة الضخمة لـلأرثـوذكـس مـن تـركيا إلى اليـونـان في مطلـع العشرينيات مـن هذا القرن، ونـذكر بصفة خـاصة التهجير القسري لعشرات الألوف من الأرثوذكس من فلسطين (التي احتلها الصهاينة اليهود) إلى لبنان، وسـوريا، والأردن بعـد عام ١٩٤٨، وكـذلك عمليـة اضمحلال الجماعـات الأرثوذكسيـة في مصر عام ١٩٥٥، نتيجـة هجرة أغلبهـم إلى سوريـا ولبنان، وأيضاً هجرة حوالي مائة ألف من الأرثـوذكس من سوريا ولبنان في الستينيات، وأخيرا هجرات الأرثوذكـس الجماعية الكبيرة إلى أوروبا وأمريكـا (وخصوصاً في العقـديـن الأخيرين). ومـن نـاحيـة أخـرى، فـإن الكنائس (البطـركيـات) الأرثوذكسية الأربع مازالت موجـودة إلى الآن، إلا أن بطريركية انطاكية (وسائر المشرق للسريان الأرثـوذكس) ومقرها الحالي في دمشـق، تبقى، برأينا، أكثـرها قوة اجتماعية، ويتبعها السريان الأرثوذكس في سوريا ولبنان.

ولابـد من القـول بـأن البنى التنظيميـة غير متبلـورة الحدود والمعالم تمامـاً بالنسبة للأرثوذكس في الشرق الأدنى، تفـاقمت تاريخياً بسبب التناقضات، القومية بين الهيئة الكنسية العليا والرعيـة، أما جذور هذه التناقضات فيجب أن يبحث عنها، كما يبدو، من خلال الرجوع إلى عهد الإمبراطورية العثمانية، نظراً إلى أن «القسطنطينيـة اختارت تكتيك إبعـاد العنصر العربي من مـراتب الهيئة الكنسية العليا لصـالح الإغريق»(٢٣٣). وقد خلق هذا الـوضع بدوره صلات طائفية متزعزعة وغير مستقرة. وفي العقـدين الثاني والثالث من هذا القـرن برزت بين الأرثـوذكـس نزعـات قويـة نحـو الاستقلال والـلامـركزيـة الطائفيـة. وبالمقـابل، فـإن ظهور عـامل سيـاسي خطير في تلك المرحلـة، ونقصد به الحركة الصهيونية، هزّ الأرثوذكـس بالدرجة الأولى، لأنهم ـ إضافة إلى الناحيـة القومية والـدينية ـ كـانوا يشكلون جـزءاً مهما وأساسياً مـن عرب فلسطين. هذا مع مـلاحظة جملة من السمات والملامـح، المميزة للمسيحيين

الأرثوذكس، كالأمزجة المعادية للغرب، وخصوصاً المعادية للكاثوليكية، التي استُنفِرت بالحركة الاتحادية (أتباع البابوية) في القرنين السابع عشر والثامن عشر (والتي أدت إلى انتقال جزء من الأرثوذكس إلى الاتحادية ـ البابوية، ونشوء كنيسة الروح ـ الكاثوليك)، وبأنشطة الإرساليات الكاثوليكية المتلاحقة والمكثفة في الشرق الأدنى.

وفي تلك الآونة (زمن الإرساليات والحمايات الغربية ـ خ. ج.) عانى المسيحيون الأرثوذكس من الشعور بالعزلة، وعدم الثقة بالمستقبل، وخصوصاً في مرحلة ما بين الحربين العالميتين. ففي هذه المرحلة بالذات تعرض جزء منهم (من الأرثوذكس) لأزمة روحية عميقة، فأصبحوا من دعاة النزعات الإسلامية في القومية العربية، بل كانوا أكثر جذرية و تطرفاً من المسلمين أنفسهم. وقد تبدو تلك الاتجاهات مفارقة غريبة، لكن الوقائع التاريخية تؤكد أن قسماً من ممثلي الفئات الأرثوذكسية العربية لعب واحداً من أكثر الأدوار طليعية وريادية في وضع أسس الحركة القومية العربية في العصر الحديث، استناداً إلى قيم الثقافة الإسلامية ومثلها. وهؤلاء المسيحيون (الأرثوذكس) ـ القوميون هم أول من نادوا بأطروحة التلازم بين الإسلام والعروبة.

أما الاتجاهان الآخران للمسيحية القديمة في الشرق الأدنى، إضافة إلى الكنائس (البطركيات) الأرثوذكسية الأربع المشار إليها، فيمثلها المونوفيزيون والنساطرة، الذين يشكلون ما يسمى بـ «الكنائس غير الخلقيدونية» (الرافضة لمقررا ت مجمع خلقيدونية عام ٤٥١). والسمة الأساسية المميزة للكنائس المونوفيزية (المونوفيستية) والنسطورية، أنها توحد أنصارها وأتباعها وفق أسس إثنية وقومية (في الكنائس الأرثوذكسية تجلى العنصر القومي من خلال الاستقلال الإداري والتنظيمي لكل كنيسة (بطركية) على حدة، ولكنه لم يؤد إلى الانفصال العقائدي للكنائس الأرثوذكسية عن بعضها، كما حصل بالنسبة للمونوفيزيين والنساطرة).

٢ـ المونوفيزيون: (الطبيعة الواحدة في المسيح) في منطقة الشرق الأدنى يتركزون اليوم في أربع كنائس، هي: كنيسة الأرمن ـ الغريغوريين، كنيسة اليعاقبة ـ الأرثوذكس، كنيسة الأقباط، والكنيسة الأثيوبية.

٣ـ النساطرة: ويشكلون اليوم حوالي ٥,٥٪ من مسيحيي هذه المنطقة. ويتركزون أساساً في إيران والعراق. وقد بقي هذا الاتجاه مسيطراً بين الآشوريين المعاصرين بالدرجة الأولى، ولهذا يطلق أحياناً على هذه الكنيسة اسم «الكنيسة الآشورية».

٤ـ الكنائس الاتحادية: (من فعل «اتحد ـ to unite» «اتحادي ـ union»)ـ وهي جماعات، انفصلت وانشقت في أوقات وظروف مختلفة عن الكنائس المسيحية الشرقية، ودخلت في اتحاد كنسي (عقيدي) مع الكنيسة الرومانية ـ الكاثوليكية ـ وهي تخضع بشكل عام للسلطة العليا لبابا روما وللزعامة الكنسية الكاثوليكية في الفاتيكان، معترفة بالعقائد الكاثوليكية، مع الاحتفاظ في الوقت ذاته باستقلاليتها الداخلية (أشبه ما يكون بالحكم الإداري ـ الذاتي إن صح التعبير)، وتنظيمها الكنسي، وطقوسها التقليدية، واللغة الوطنية لليتورجيات، وممارسة شعائر العبادة والخدمة الدينية. ويشكل الاتحاديون (أتباع الكنيسة الغربية ـ اللاتين) في الوقت الحاضر حوالي ٣٦٪ من العدد الإجمالي لمسيحيي الشرق الأدنى. تعيش غالبيتهم العظمى في لبنان، والعراق، وسوريا. وقد استقلت شيئاً فشيئاً ست كنائس «اتحادية»:

١ ـ من الأرثوذكس في إقليم الشرق الأدنى استقل الملكيون (أو الروم ـ الكاثوليك).

٢ ـ من كنيسة الأرمن ـ الغريغوريين (الأرمن ـ قديم) انشق الأرمن الكاثوليك.

٣ـ من الكنيسة القبطية استقل الأقباط ـ الكاثوليك.

٤ ـ مـن كنيسة السريـان ـ الأرثوذكـس (اليعقوبيـة ، اليعاقبـة) استقلت كنيسة السريان ـ الكاثوليك ، التي ينتمي إليها كذلك مالا نكاريو الهند .

٥ ـ عـن الكنيسة النسطـورية (الآشـورية ـــ تفرعـت كنيستان للكلـدان (الآشوريين ـ الكلدان ، والسريان ـــ الكلدان) ، اللتان يتبعهما مسيحيو الهند الاتحاديون (المالاباريون) .

٦ ـــ الموارنـة ، وينضوون في جماعـة كنسيـة واحـدة تتبـع مذهـب الـروم ـ الكاثوليـك . وقد بقيت موحـدة تضم الموارنة جميعا دون أن يكـون لها «منافس أرثوذكسي» . ويرى عدد من الدارسين أن الموارنة كانوا في بادىء الأمر من أتباع البدعة المونوتيلية (أصحاب المشيئة الواحدة/ خ . ج) .

ونقدم فيما يلي لمحة مقتضبة عن كل كنيسة مـن هذه الكنائس الكاثوليكية (الاتحادية ، التابعة لمذهب الروم ـ الكاثوليك) :

اليونـان (الروم) ـــ الكاثـوليك : ويطلـق عليهم في معظـم الأحيان اسـم «الملكيين» ، لأنهم أيدوا القرار الذي اتخذه مجمع خلقيـدونية (خلقيدونيا) ضد بدعة أوطيخا القائلة بطبيعـة واحدة للمسيح . ولقب «ملكيين» أطلقه عليهم مخالفوهـم ازدراء لهم لوقوفهم في صـف الملك البيزنطـي مرقيانوس الـذي كان يعاضد المجمع المذكور في وجه المونوفيزيين . وقد شكلوا كنيسة مستقلة يرأسها بطريرك (يقيـم في دمشق والقاهرة) . وكان للإرسـاليات الكاثوليكية ـــ الغربية (من يسوعيين وكابـوتشيين) نشاط دائم في أوساط الملكيين . وفي عام ١٧٢٤م أخذ جـزء من الملكيين برئاسـة البطريرك كيرلُس الخامـس بالمبادىء العقيـدية للكنيسة الكاثوليكية ، مع الاعتراف بالسلطـة العليا للبابا (في روما) . وفي عام ١٨١٩م اعترفت السلطات العثمانية رسميا بكنيسة اليونان ـ الكاثوليك (الروم ـ الكـاثوليك) . وفي الـوقت الحاضر يصل عـدد أتباع كنيسـة اليونان ـــ الروم الكاثوليك في بلدان غرب آسيا إلى أكثر مـن ربع مليون نسمة . ولكن لابد من

الإشارة إلى الهجرة الكبيرة التي قام بها اليونان ـ الروم الكاثوليك بعد الحرب العالمية الأولى إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والبرازيل، والأرجنتين.

كنيسة الأرمن ـ الكاثوليك: تشكلت رسمياً في عام ١٧٤٢م. (البابا بينديكت الرابع عشر صادق على ترسيم إبراهام أردزيفين برتبة بطريرك الأرمن الكاثوليك)، وكان عدد الأرمن ـ الكاثوليك قد بلغ في عام ١٧٠٠ ما يقارب عشرة آلاف شخص في منطقة الشرق الأدنى. وبين المذاهب الاتحادية (الروم ـ الكاثوليك) يعد أفراد كنيسة الأرض ـ الكاثوليك أقلها عدداً.

كنيسة الأقباط الكاثوليك: يتركز أتباعها في مصر بالدرجة الأولى. اعتنق بعض الأقباط الكاثوليكية (الاتحادية) رسمياً في عام ١٧٤١م (أنشئت البطريركية في الإسكندرية في سنة ١٨٢٤)، مع أن بعض بطاركة الأقباط قاموا بمحاولات سابقة لعقد اتحاد عقيدي مع روما، دون أن تكلل تلك المحاولات بالنجاح، ومنهم كيرلس الثاني في سنة ١٢٣٧م، ويوحنا الحادي عشر في أثناء انعقاد مجمع فلورنسا (١٤٣٩ ـ ١٤٤٠)، المكرس أساساً لوحدة الكنائس.

وتبين الإحصائيات المتوافرة أن عدد الأقباط ـ الكاثوليك تنامى على النحو التالي: ١٤ ألف شخص في عام ١٩٠٧، ٥٧ ألف شخص في عام ١٩٥٠، ٨٠ ألف شخص في عام ١٩٥٨، ووصل إلى ١٢٠ ألف شخص في أواسط السبعينيات من هذا القرن. ويتبع كنيسة الأقباط ـ الكاثوليك في مصر حوالي مئة مؤسسة تعليمية من مراحل ومستويات دراسية مختلفة، تضم ثلاثين ألف متعلم. ومن المفيد، الإشارة هنا إلى أن اللاتين ـ الكاثوليك في مصر، يعدون اليوم بستة آلاف شخص تقريباً، تتبعهم ١١٧ مؤسسة وهيئة تعليمية، يدرس فيها ٦٣ ألف شخص.

السريان ـ الكاثوليك: انشقوا عن اليعاقبة. وظهرت أولى الجماعات الاتحادية (الكاثوليكية) في أواسط القرن الخامس عشر بفضل النشاط الفعال لرهبانيات الفرنسيسكان والدومينيكان.

ويجدر بـالذكـر أن أول بطريـرك للسريان الكـاثوليـك، حصل على لقـب بطريرك أنطاكية للسريان الكاثوليك، رُفّع إلى مرتبة بابا روما في عام ١٩٨٣م. وتعداد السريان ـ الكاثوليك حوالي مئة ألف نسمة، يتركزون أساساً في سوريا، ولبنان وإيران. أما من الناحية القومية فهم عرب سوريون بالدرجة الأولى.

إضافـة إلى ذلك، ينتمي إلى كنيسـة السريان ـ الكـاثوليك المالانكـاريون ـ الهنود الكاثـوليك من أتباع التقليد الأنطـاكي، حيث يعيش أغلبهـم حالياً في ولاية كيرال الهندية، التي يوجد فيها ٤٢٪ من كاثوليك الهند (٢,٢٠٠,٠٠٠ مليون من أصل ٥,٣٦٠,٠٠٠ مليون نسمة).

الكلدان (السريان ــ الكلدان) : من المسيحيين النساطرة، الـذين اعتنقوا العقيدة الكاثوليكية (الاتحادية). وتعود أول المعطيـات حول ظهور الكاثوليك بين النساطـرة ـ الآشـوريين إلى أواسط القرن الثـالث عشر للميـلاد. وفي عام ١٥٥٣ تم إنشـاء كنيسة كاثوليكيـة (اتحادية)، وأصبحت تسمى بـ «الكنيسة الكلدانية». ومن حيـث العدد، فإن الكنيسة الكلدانية ـ الكـاثوليكية تأتي في المرتبة الثالثة بالنسبة للكنائس الكاثوليكية في هذا الإقليم، ويتبعها ربع مليون شخص. وتعيش الأغلبية المطلقة من الكلدان الكاثوليك في العراق.

ويتبـع الكنيسة الكلـدانية الكـاثوليكيـة أيضاً المسيحيـون المالاباريـون الهنـود، الـذيـن اعتنقـوا عقيدة الاتحاد مـع رومـا، وكـذلـك المسيحيـون النساطرة، الذين يطلق عليهم أحيانـاً اسـم «مسيحيي الرسول توما»، نظراً لكونهم يرجعون أصولهم الأولى إلى هذا القـديس (أحد رسل المسيح الاثني عشر ، الذي مـات مبشراً بالمسيحيـة في الهند ــ خ.ج.)، ويبلغ مجمـوع المالاباريين المسيحيين في الهند حـوالي أربعة ملايين نسمة، ينتمـي أقل من نصفهم بقليل إلى المذهب الكاثوليكي.

الموارنـة : يؤلفون أكبر كنيسة كاثوليكيـة من حيث عدد الأتباع في المنطقة (٥٤٪ من العدد الإجمالي للكاثوليك، حيـث يبلغ عددهم ٧٥٠ ألف نسمة، يعيش ٩٦٪ منهم في لبنان).

وقد بدأ التقارب بين الكنيسة المارونية والكنيسة الرومانية الكاثوليكية منذ أيام الحملات الصليبية (القرن الثاني عشر للميلاد). وفي سنة ١٢١٥م حضر بطريرك الموارنة إرميا الثاني المجمع المسكوني الرابع المنعقد في لاتيران (إيطاليا). وفي القرن السادس عشر للميلاد اعترفت كل المراتب والهيئات المارونية الكنسية بالسلطة العليا لبابا روما. ومن المفيد هنا الإشارة إلى الصلات التاريخية (الثقافية والاقتصادية) الراسخة للموارنة مع فرنسا، ودورها في بلورة بعض الاتجاهات الثقافية والحضارية لهذه الجماعة.

وبصورة عامة، فإن أتباع العقيدة الكاثوليكية (الاتحادية) في شمال أفريقيا وغرب آسيا يزيدون قليلاً على ١,٥ مليون نسمة، وهو بلاشك عدد ضئيل بالقياس إلى المجموع الكلي لسكان هذين الإقليمين. إلا أن الفاعلية الاجتماعية والثقافية للجماعات والطوائف الكاثوليكية (الاتحادية) كبيرة وملحوظة، أكثر من الجماعات والطوائف الأرثوذكسية (ذات التقليد الشرقي). ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى صلاتها المباشرة بكنيسة الروم ــ الكاثوليك، والدعم الذي تتلقاه من الفاتيكان. فعلى سبيل المثال، أن ثلاث أخويات (رهبانيات) مارونية فقط تملك في لبنان، وسوريا ومصر أربعة عشر مركزاً إرسالياً، وستاً وعشرين مدرسة (تضم ثلاثة آلاف دارس)، وثلاثة مشافٍ، وتصدر أربع نشرات دورية. وهناك أربع رهبانيات للروم الكاثوليك تملك ثمانية مراكز تبشيرية، وسبع عشرة مدرسة (تضم ٢٢٠٠ دارس)، وخمسة معاهد [(٢٣٤)].

٣ ــ البحث عن وسائل القضاء على التشرذم الطائفي: المنورون المسيحيون

لقد حدد الاستعمار الأوروبي في بداية القرن التاسع عشر من حيث الجوهر مسارات التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي، والفكري والروحي في العالم العربي، التي أدت إلى ظهور حركة اجتماعية ـ ثقافية واسعة، أطلق عليها اسم «النهضة». فبالإضافة إلى التجزئة الاقتصادية والسياسية للأقطار العربية،

التي نتجت عن الاحتلال العسكري الاستعماري المباشر، والتي حولت هذه الأقطار إلى مستعمرات أو شبه مستعمرات، تعرفت بعض فئات المجتمع الغربي الثقافة الأوروبية، والفكر العلمي، ومنجزات الغرب التقنية. وهي العملية، التي أطلق عليها مونتغمري واط وصف «الموجة الهلنستية الثالثة»[٢٣٥]. هذا الطابع المزدوج للهيمنة الأوروبية من جهة ضغط اجتماعي ـ اقتصادي عنيف على الشعب العربي، يرافقه من جهة أخرى، وفي الوقت ذاته إطلاع هذا الشعب (عبر الفئات المثقفة والفئات البرجوازية) على الثقافة العالمية بعد وقوعه لمرحلة تاريخية طويلة في ظروف قاهرة من السكون والجمود والتخلف. كل ذلك حدد معالم رد الفعل الدفاعي (الغريزي ـ الطبيعي) للصفوة الفكرية ـ الروحية العربية ضد الثقافة الأوروبية، وأثر بالتالي في خصائص مواقفها العقائدية والأيديولوجية اللاحقة.

العامل الثاني، لكن الداخلي ـ وهو عامل جوهري، كان مرهوناً برد الفعل غير المتجانس، وغير المتماثل، بل المتناقض ضد التحولات والتغيرات الجارية، والناجم أساساً عن تفتت العرب وتشرذمهم الطائفي، الذي رسمت معالمه الكبرى ممارسة «الملل»، التي تعود إلى عدة قرون. ونحن نعتقد أن هذا الانقسام أو التشرذم رسخ من جهة في أذهان العرب المسلمين التصور عن ذاتهم كأمة إثنو ـ دينية، تتسم ـ كما يتصور بعض المنظرين ـ بالاستثنائية، والتميز، وتشكل عند العرب ممن لهم انتماءات دينية أخرى وعند الجماعات الإثنية[*] المستعربة من جهة ثانية نوع من «الوعي الجيتوي»، أي جملة من التصورات والمفاهيم الفكرية ـ الدينية والطائفية، التي كونت لديهم «روحاً انعزالية» عن المجتمع. وبسبب هذا العامل الداخلي المهم، كان لكل جماعة

(*) «الجماعة الإثنية» كما تُعرّف في العلوم الاجتماعية، هي التي تعتنق ثقافة تقليدية مشتركة وشعوراً بالذات المستقلة، وتعد جماعة فرعية من المجتمع العام. ويختلف أعضاء الجماعة السلالية «الإثنية» عن باقي أعضاء المجتمع فيما يتعلق ببعض الخواص الثقافية. وقد يكون لأفراد هذه الجماعة لغتهم الخاصة ودياناتهم وبعض العادات المميزة، والأهم من ذلك شعورهم بالاختلاف عن محيطهم من ناحية، وبتوحدهم كجماعة تقليدية متميزة من ناحية أخرى. (المترجم).

دينية أو إثنيـة في المجتمع العـربي «رد فعلها» و«مـوقفها» مـن جملة التحـولات والتغيرات الاجتماعية.

ففـي «رد الفعـل المسيحي» تبلـورت ثـلاث نـزعـات، ثلاثـة اتجاهـات. نحددها بصورة أولية، على النحو التالي: ١ـ النـزعة «الانفصالية»، ٢ـ النزعة «المتغربة» أو «المهاجرة»، ٣ ـ النزعة «التنويرية».

والـواقع أن أفكـار الديمقـراطيـة ـ البرجـوازيـة الغربيـة حول الاستقـلال الوطني، والحرية، وحق تقرير المصير. . الخ، انتشرت بسرعة داخل الطوائف المسيحية. مع أن هـذه الأفكار نوقشت في بادىء الأمـر ودرست، كما أصِّلت انطلاقاً من الوعي «الطائفي» التقليدي، الذي ارتدى طابع المطالب السياسية من أجل الحكم الـذاتي أو الاستقلال التام عن الإمبراطورية العثمانيـة. وكانت هذه الاتجاهـات والنزعات (الانفصـالية، الاستقلاليـة) قوية بشكـل خاص عند كل من الموارنة والآشوريين. ففي الطائفة المارونية راجت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فكرة القومية المسيحية اللبنـانية ـ والتي كانت مرتبطة في كثير مـن مـلامحهـا وتنظيراتها وتحليـلاتها بشخصيـة يـوسـف كـرم (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩)، الـذي نفاه العثمانيـون في سنة ١٨٦٧ إلى أوروبـا لمواقفـه السياسيـة المناوئة، وعده الموارنة منذ ذلك التاريخ زعيماً وطنياً لهم [٢٣٦].

أما إمكان تحقيـق الاستقلال عن جسم الإمبراطورية العثمانيـة، فقد رآها الموارنة في حماية الدول الغربية الكبرى. وبالطبـع، استجابت الدول الغربية الكبرى بكـل سرور «لأمـاني المسيحيين» و«رغبـاتهم»، حيـث وجـدت في الطـوائف والملل المسيحيـة قـوة سيـاسية فعـالـة، مـن المفيد استخـدامهـا واستغلالها لتحقيـق مآربها ومصالحهـا الذاتية (الغـربية) ضد البـاب العالي (العثماني). وهـذا ما عقـد أكثر فـأكثـر وضع الأقليـات المسيحية. حيـث تبين، أن الآمال الضخمة، التـي عقدتها على «أوروبا المسيحية»، كـانت في الحقيقـة زائفـــة وغير واقعية. في حين رأى المسلمـون في صلات مـواطنيهم بـــ «أوروبا المسيحيـة» أخطـاراً متوقعـة ومحتملـة على الإمبراطـورية العثمانيـة

(المسلمة)، وهذا يعني أنهم أصبحوا ينظرون إلى المسيحيين كعملاء لتحقيق المصالح الغربية(*). لكن الأمر، الذي فاقم الوضع أكثر من غيره هو السياسة المتناقضة، التي كانت تنتهجها السلطات التركية. فمن جهة، قادت السياسة التقليدية إزاء الملل والطوائف، التي نتج عنها «نظام الملل» كحل لمشكلة الأقليات، وللتخلص من ضغط الدول الكبرى، التي كانت تطالب بإلحاح بحق الحماية للمسيحيين في الإمبراطورية العثمانية، قادت إلى جعل النظام الطائفي علنياً، ومن جهة أخرى، في محاولته للقيام، ولو ببعض الإصلاحات الأكثر إلحاحاً وضرورة على أراضي الإمبراطورية، قام الباب العالي بملاحقات دورية مستمرة ومضايقات لهذه الملل والطوائف. ويكفي أن نتذكر في هذا السياق المذابح الدموية المتكررة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وتحت وطأة تلك الظروف القاسية والمضطربة بدأت حركة هجرة جماعية ضخمة من جانب مسيحيي الإمبراطورية العثمانية. وكان يمكن أن تشاهد مخيماتهم ومعسكراتهم في أي جزء من العالم، حتى في أستراليا وأمريكا اللاتينية، وذلك في مطلع القرن الحالي (العشرين).

(*) في دراسته السوسيولوجية الغنية المتسمة بالتحليل العميق والتوثيق الكبير، يؤكد الدكتور جورج قرم أن شبكة المدارس المسيحية، التي أقامتها الدول الكبرى في أرجاء الإمبراطورية العثمانية مالبثت أن تحولت إلى بؤر للنزعات الطائفية الانعزالية.. وأن الثقافة التي ألقمت لأبناء الأقليات كانت ترمي إلى كسبهم لمعسكر الغرب وقيمه، وبطريقة غير مباشرة، إلى تغريبهم عن القيم التقليدية للحاضرة الإسلامية، إن لم نقل: إلى تأليبهم عليها.
وفي الوقت نفسه لم يتوان أبناء الأقليات ـ وقد يسر السبيل أمامهم هذا التطوير لمستواهم الثقافي ـ في اهتبال الفرصة ليصبحوا الوكلاء التجاريين للدول الكبرى الباحثة عن أسواق.
وفي إبان الحرب العالمية الأولى بلغت النزعات الانفصالية ذروتها، وآلت إلى مذابح ومجازر. فقد قطعت الدول الغربية يومئذ الوعود الكاذبة لطوائف الإمبراطورية العثمانية، ومن دون أن تقيم اعتباراً البتة للإمكانات العملية للتحقيق والتنفيذ، تعهدت بمنح كيان قومي وإقليمي مستقل لكل من الأرمن والأكراد والآشوريين والعرب. وقد كان الغرض من كل ذلك الإجهاز على الإمبراطورية العثمانية.. وغني عن البيان أن أشد أنصار الحلفاء حماسة واندفاعاً كانوا أبناء الأقليات المسيحية الذين ظلت دعاية القناصل والمبشرين تنشط في وسطهم على امتداد قرنين كاملين من الزمن، تلهبهم مشاعر القربى الدينية التي كانت الدول الأجنبية قد استغلتها أيما استغلال مصوّرة نفسها على أنها محررتهم المنتظرة من السيطرة الإسلامية التي طال أمدها.
(انظر: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص (٢٩٣ ـ ٢٩٨) (المترجم).

ففي الـولايات المتحدة الأمـريكية وكنـدا تجمع في سنة ١٩١٤ حـوالي ربع المسيحيين السوريين، الذين أسسوا هناك مجتمعهـم الخاص، وأبدعوا مدرسة أدبية أصيلة ومتميزة، لم تفقد صلتها الروحيـة بالوطن الأم، وعرف هذا الأدب الجديد باسم «أدب المهجر» (٢٣٧).

طبعـاً، لا ضرورة للتوقـف هنا مـن أجـل التفصيل في أسبـاب وبواعـث الهجرات الجماعية لمسيحيي الشرق الأدنى. ولكن نود لفت الانتباه وتركيزه فقط على مسألة واحدة. وهي أن قسماً كبيراً من المهاجرين كان من المتعلمين، ومن الفئات المثقفة المسيحيـة، التي التقت بشكل أو بـآخر مع الثقافـة الأوروبية، والتي لم تعـد مرتـاحة إطلاقـا للمحيط الطائفـي الجامد في بلـدانها الأصلية. فـالشرائح المتأوربـة (المتغـربة). السجينـة في تجمعاتها الطـائفيـة «الجيتويـة» (الانعزالية)، دخلت في تصادم ليس مع الثقـافة المهيمنة فقط، ولكن كذلك مع تقـاليد طوائفهـا وجماعاتها الخاصة. وظهـر ذلك الـوضع جلياً مـن خلال المصادمـات المتكررة بين المثقفين المسيحيين والسلطـات الروحيـة لطوائفهـم، حتى بلغـت حد المجابهات والمواجهات المفتـوحة والملاحقات، وكانـت هذه الظاهرة مميزة بصفة خاصة في الطـوائف المارونية والأرثوذكسية. ونتيجة لإدراكه طبيعة هذه المجابهة، فقد هاجـر («اغترب») المثقف المسيحي ليس «جسدياً» فقـط، ولكنه اغترب «روحيـاً» قبل كـل شيء. ففي تلـك «الغربـة الروحيـة» والوجـدانية سرعـان ما ارتفع صـوت الحنين إلى الوطن وأشـواق اللقاء بـالأهل والإخوان. وتتجلى هـذه الظاهرة الجديـدة في الأدب العربي من خـلال التطور الفكري لـدى كثير من الأدبـاء والمفكريـن المسيحيين (المهجريين)، ونخـص منهـم أمين الريحاني، الـذي وصـف مـا حصل معـه مـن النـاحية الفكـريـة والـوجدانيـة بالكلمات التـاليـة: «.. إمرسـون، كان دليلي الأول إلى محاسـن الإنكليز. وقد عرفني إمرسون إلى كرليـل، وكان كرليل أول من عاد بي من وراء البحار إلى بلاد العرب. أجل، وقد يستغرب قولي إني عـرفت بوساطة الكاتب

الإنكليزي الكبير سيد العرب الأكبر النبي محمداً، فأحسست لأول مرة بشيء من الحب للعرب وصرت أميل إلى الاستزادة من أخبارهم . . . ومازج عقليتي الأمريكية ـ الفرنسية ـ الإنكليزية شيء من الخيال الشرقي، فصرت أحلم بذاك المجد الماضي أحلاماً تمثلني حياً فيه أو تمثله حياً أمامي»(٢٣٨)(*).

لكن المساهمة الكبيرة في النهضة العربية (الفكرية) قام بها أولئك المسيحيون، الذين صبّت عطاءاتهم في التيار العام للحركة العربية الديمقراطية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهو نشاط يمكن وصفه ـ مع بعض التحفظات ـ بأنه نشاط برجوازي ـ ليبرالي تنويري.

هنا يجد التأكيد، أن إمكان تحديد معالم المرحلة التنويرية في التطور الفكري لبلدان المشرق العربي ليس ميسراً وسهلاً دائماً. ففي الأيديولوجية العربية العائدة للنصف الثاني من القرن التاسع عشر، تكونت وتبلورت مجموعة ملامح، كانت في وقتها من السمات المميزة لعصر الأنوار الأوروبي (المنطلقات الأيديولوجية المعادية للإقطاع، نهضة الوعي القومي، الصراعات مع الخرافات والأفكار اللاعقلانية، الإيمان بقوة العقل، التربية والتعليم، امتلاك أفكار التقدم. . الخ). وكانت هذه الملامح العامة نتيجة ليس فقط لتجميع نظري ـ تصنيفي، ولكن نتيجة للعلاقات التفاعلية المتبادلة بين الثقافتين العربية والأوروبية، والتأثير الانتشاري المتصاعد للثقافة الأخيرة (الأوروبية). (إذ إنه ليس من قبيل المصادفة أن أغلبية المنورين العرب رأوا أن الوسيلة الشمولية لإعادة بناء المجتمع العربي تتمثل قبل كل شيء في تبني التعليم الأوروبي). لكن الأفكار التنويرية ـ النهضوية في المشرق العربي لامست

(*) لمعرفة مزيد من المعطيات المتصلة بحياة الريحاني المفكر، والاجتماعي، والكاتب، داعية الحق، والحرية، والعدالة الاجتماعية، وحول آرائه في مجتمع الغد، وفي برنامج التنوير، وفي القومية العربية ووحدة العرب. . الخ، يرجى العودة إلى كتاب المستشرق الروسي ز. ي. ليفين ـ «فيلسوف الفريكة أمين الريحاني»، الذي نقلناه إلى العربية، وصدر عن دار المصادر بدمشق ١٩٩٢ . (المترجم).

بشكل خفيف فقط فئات اجتماعية محدودة الحجم والوزن. فالتنوير لم يصبح هنا (بخلاف ما كان عليه في أوروبا) تياراً اجتماعياً فكرياً عريضاً شاملاً للجميع وطاغياً على كل مناحي الحياة. ولهذا، فالأصح ـ من وجهة نظرنا ـ الحديث عن عناصر معينة ومحددة ذات توجه تنويري، حصلت على تطوير معين، وعلى اعتراف جزئي في المشرق العربي.

لقد ارتبط الطابع الوسطي، التصالحي، المحدود للتنوير العربي (من حيث المجال ودرجة التأثير الاجتماعي) بعوامل موضوعية. حيث إن تجذّر المؤسسات والقيم الإقطاعية، ووضع البلاد المستعمر أو شبه المستعمر، خلقا تطوراً اجتماعيا ـ اقتصادياً بطيئاً ومشوهاً (بالقياس إلى تجربة أوروبا) للبلدان العربية. ومن ناحية أخرى، لابد من الإحاطة أيضاً بخصوصية التقاليد الثقافية ـ الدينية لهذه ا لبلدان، التي غيرت مظاهرها الخارجية، ولكنها من حيث الجوهر حاصرت و أعاقت التطور الطبيعي للاتجاهات التنويرية. وليس غريباً، أن نلاحظ كيف أن حاملي الأفكار التنويرية، لاسيما في «شكلها النقي»، كانوا في غالبيتهم المطلقة من المسيحيين، ولكن من المؤكد أيضاً، أن هذه الأفكار «بشكلها النقي. . الصافي» ظلت بشكل عام غريبة عن العرب، إذ صمدت لفترة قصيرة جيداً، وسرعان ما «جرفت» و«اكتسحت» من جانب المسلمين ـ الإصلاحيين، أي من جانب ذلك التيار العقائدي، الذي يجب تمييزه ـ برأينا ـ من تيار التنوير العروبي.

ظهرت الحركة التنويرية فى أواسط القرن التاسع عشر أول الأمر في الأوساط البرجوازية والشرائح السورية المثقفة، التي كانت في بدايات تكوينها وتبلور ملامحها حينئذ، وكانت سوريا هي البلد الأكثر تطوراً عندئذ بين مناطق الإمبراطورية العثمانية سواء من حيث العلاقات الاقتصادية، أو في الميادين الفكرية والثقافية. حيث أدخلت الإرساليات المسيحية الكثيرة هنا نظام التعليم على النمط الأوروبي، ونظمت أولى الجمعيات والمنتديات الثقافية

والعلمية، بينما شكلت الأوربة (النزعات الأوروبية) في مصر جيلاً متمظهراً شكلياً بالاستنارة الغربية، ليبتعد كثيرا عن الجيل القديم، ولكنه لم يتمكن تماماً من شق طريق للأجيال الأحدث[٢٣٩].

والحقيقة أن ظهور حركة التنوير السورية يرتبط بنشاط الشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١)، الأديب والكاتب. المنتمي مذهبياً إلى الروم الكاثوليك وبالماروني ا(الذي تحول فيما بعد إلى البروتستانتية) بطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣). والشيخ ناصيف اليازجي اشتهر بوصفه شاعراً ومعلماً ولغوياً. فهو صاحب أفضل المؤلفات في ميدان النحو العربي في القرن التاسع عشر («طوق الحمامة» و«مجمع البحرين»/ خ. ج.). أما بالنسبة لنشاط بطرس البستاني فكان متنوعاً للغاية. إنه كان من روّاد الصحافة العربية، حيث أسس وحرر صحيفة «الجنة» ومجلة علمية أدبية بعنوان «الجنان»، وناشر أول موسوعة عربية «دائرة المعارف» (من ستة أجزاء) وأول قاموس عربي مبسط «محيط المحيط»، وكان عضواً فعالاً في الجمعيات والمنتديات العلمية و الأدبية (أحد مؤسسي الجمعية السورية لدراسة العلوم والفنون)، وقد ترجم إلى العربية كثيراً من المؤلفات الأوروبية، وهو المؤسس الأول «للمدرسة الوطنية» في بيروت (سنة ١٨٦٣)، التي كان يتعلم بها المسيحيون والمسلمون جنباً إلى جنب. أما الماروني سليم البستاني فقد ترجم إلى اللغة العربية «الإلياذة». وألف الأرثوذكسي جرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤)، وهو الأديب والمؤرخ المعروف عملين مهمين للغاية، هما ـ «تاريخ التمدن الإسلامي» و«تاريخ آداب اللغة العربية» (وإنه لأمر ذو دلالة كبرى أن يقوم كاتب مسيحي بوضع هذين المصنفين، اللذين يختصان بمناقشات «موضوعات إسلامية» بحتة، ثم يحصل هذان المؤلفان في نهاية المطاف على الاعتراف من جهة المسلمين). وفي الوقت نفسه كتب فرج أنطون (١٨٦١ ـ ١٩٢٢) مجموعة من الروايات التاريخية الفلسفية، حاول أن يؤسس ويؤصل من خلالها ماضي العرب بصورة جديدة. أما الأديب الماروني مارون نقاش (١٨١٧ ـ ١٨٥٥) فهو بحق رائد

المسرح العربي. فقد أسس في بيروت مسرحاً على النمط الأوروبي، ونظيراً لمسرحه هذا أنشأه في الإسكندرية أديب إسحق وسليم نقاش.

غير أن الاعتراف الأكبر حصل عليه المسيحيون السوريون في ميدان الصحافة على وجه التحديد. إذ أسس خليل الخوري (أرثوذكسي) أول صحيفة مستقلة في سوريا بعنوان «حديقة الأخبار» (١٨٥٨)، وحرر أديب إسحق صحيفة «مصر»، وبالتعاون مع سليم نقاش أصدرا معاً جريدة «التقدم»، أما الأخوان الكاثوليكيان سليم وبشارة تقلا فقد أسسا في الإسكندرية في عام ١٨٧٦ صحيفة «الأهرام»، التي انتقلت إلى القاهرة، ومازالت تصدر إلى اليوم، وأصدر جرجي زيدان في القاهرة مجلة «الهلال» (١٨٩٢)، وأصدر فارس شدياق «الجوائب»، بينما أصدر المارونيان يعقوب صروف وفارس نمر مجلة «المقتطف» (١٨٧٦).

وارتدى أهمية ضخمة في ذلك الوقت نشاط المسيحيين السوريين في مجال الترجمة. وبفضل جهود فرح أنطون في هذا الحقل عرف العرب مؤلفات ديدرو، فولتير، روسو، رينان. وقام شبلي شميل بترجمة وشرح أعمال داروين. وكان شميل كذلك واحداً من أوائل المثقفين، الذين أطلعوا العرب على الأفكار الاشتراكية.

وفي أثناء الجهود المنصبة في مجال الترجمة، استطاع المنورون أن يؤسسوا خطوة جوهرية ــ قوية من خلال امتلاكهم منظومة مفاهيمية جديدة. ففي افتتاحيات الأعداد الأولى من الصحيفة البيروتية «حديقة الأخبار» طرحت القضايا المتعلقة بضرورة إصلاح اللغة العربية وتطويرها، وضرورة نحت كلمات ومصطلحات ومفاهيم جديدة، من شأنها إيصال الدلالات العصرية للقارىء العربي. وجرت المناقشة للمسائل الإشكالية ذات الصلة بالترجمة إلى اللغة العربية، وابتكار المصطلحات الخاصة بعلوم التقانة والعلوم التطبيقية، وتعدت المناقشات إلى المقولات والمفاهيم الاجتماعية ـ السياسية الأساسية.

وكان لموسوعة بطرس البستاني ـ «دائرة المعارف»، التي سبقت الإشارة إليها مساهمة كبيرة في تعريف العرب جملة واسعة من التراكيب والاصطلاحات الأدبية ـ الاجتماعية العصرية، رغم المضايقة القوية من طرف الرقابة. وبشكل عام، قدم المنورون في أثناء أنشطتهم في ميدان الترجمة مساهمة جوهرية في تعريف العالم العربي بمجمل الأفكار والمفاهيم الديمقراطية البرجوازية الأوروبية.

ولابد من الإشارة إلى حقيقة أنه هيمن على نشاط المنورين ـ المسيحيين السعي الدؤوب من أجل القضاء على الانغلاق الطائفي والتشرذم والانقسام، ومحاولة تأكيد وجود المسيحيين في مجتمعهم الإسلامي وعلى مختلف الأصعدة والمستويات. ولكن برز حاجزان أساسيان على طريق تحقيق هذه الأهداف الطيبة: الحاجز اللغوي والحاجز الديني. فالنشاط الأدبي والعلمي لجمهرة المنورين المسيحيين، ومؤلفاتهم وكتاباتهم الواسعة في موضوع الحضارة الإسلامية لم تستطع إلا أن تغير، ولو جزئياً، موقف المسلمين التقليدي إزاء المسيحيين العرب. وفي هذا المجال يصف المستعرب الروسي الشهير أغناطيوس كراتشكوفسكي ما قام به ناصيف اليازجي من جهد مبدع بقوله: إنه «بفضل إتقانه الرائع للغة، وبفضل أشعاره، ومقاماته.. ومؤلفاته التعليمية.. أظهر أن التصور القديم، القائل «إن العربية لا تنصر»، أصبح مفهوماً عتيقاً وبالياً» (٢٤٠).

وكما يبدو لنا، فإن سعي المسيحيين العرب لتأكيد انتمائهم إلى دائرة الثقافة العربية ـ الإسلامية، وامتلاك حصتهم فيها، وتقديم مساهمتهم في تطويرها اللاحق.. كانت السمة الأكثر تميزاً بالنسبة للشرائح المشتغلة في الحقل الفكري من مسيحيي الشرق الأدنى في مرحلة النهضة، وتبرز بصورة ساطعة في المشهد الفكري ـ الثقافي للتنوير السوري. وقد وجدت هذه النزعات والتوجهات انعكاسها الطبيعي في حركة الاستقلال القومي العربي.

ولكن إذا كان مسيحيو الشرق الأدنى حازوا في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين اعترافاً واسعاً في علم التاريخ، والآداب، واللغة، والصحافة، فإن غربتهم في المجال الديني ظلت كالسابق. ومن الضروري التأكيد هنا، أن عدم التواصل بين العرب المسلمين والمسيحيين كان يعود ليس فقط إلى «عوائق» و«حواجز» طائفية ونفسية، ولكن أيضاً بسبب التمايزات والاختلافات في الميادين الثقافية ـ الدينية ـ اللغوية والأنساق المفاهيمية ـ الاصطلاحية المسيطرة في محيط كل من هذين الطرفين. فالكلمة أو اللفظة ذاتها لها دلالات مختلفة مبدئياً في الموسوعات وكتب التفسير الإسلامية والمسيحية. حيث يوجد اختلاف في الطرائق والأساليب اللغوية العربية ـ الإسلامية والعربية ـ المسيحية. حتى أن أكثر المسلمين علماً وثقافة واطلاعاً لا يفهمون تماماً الترجمات العربية للكتب المسيحية المقدسة أو «لغة» الليتورجيات الكنسية. وقد أشار ج. جوميه إلى أن المسلمين، الذين لهذا السبب أو ذاك يحضرون الاحتفالات والقداسات المسيحية، وحتى أولئك الذين يبدون تعاطفاً شديداً وقرباً وحميمية، يلاحظون قوة تأثير المناخ الكنسي في ثقافة أصدقائهم وجيرانهم المسيحيين، ويشيرون بصفة خاصة إلى «اللغة العربية المشوهة» المستعملة في الطقوس الكنسية [٢٤١]. وفي الوقت الحاضر يعتقد كثير من اللاهوتيين المسيحيين في منطقة الشرق الأدنى أن مشكلة بناء لغة عربية ـ دينية (مسيحية) أكثر تطابقاً وتوافقاً مع الثقافة العربية ـ الإسلامية، هي إحدى أكثر المسائل حيوية وأهمية. وفي هذا الإطار يشار إلى ضرورة الدراسة المعمقة والدقيقة للغة القرآن، ويطرح موضوع جديد يتمثل في إمكان الاستخدام المبدع للنصوص الإسلامية في الليتورجيات المسيحية ـ الشرقية [٢٤٢].

وهذه مسألة ليست جديدة تماماً، فالمعروف أن ممثلي النهضة الأوائل اصطدموا بصعوبات كبيرة، في أثناء محاولاتهم الرامية للقضاء على الحواجز الطائفية بين الشعوب.

إن المطابقة في الفكر الثقافي السياسي ـ التقليدي الإسلامي بين مجالي العلمنة والدنيوية، كانت في الواقع مشكلة أساسية في المساجلات والخلافات بين المصلحين المسلمين والمنورين المسيحيين. فالمنورون المسيحيون في تلك المرحلة كانوا يرون أن الأسلوب الوحيد للتخلص من «نظام الملل» ومنعكساته السلبية، وفي امتلاك حقوق مدنية متساوية مع المسلمين، يتمثل في فصل الدين عن الدولة، وفي قيام نظام مدني في المجتمع. ومن هنا يأتي تأكيد فرح أنطون، أن الناس الذين يفكرون بصورة صحيحة في كل طائفة وفي كل دين في الشرق، هم، أولئك الذين يرون ويعون أن الخطر كله يكمن في المطابقة بين الدنيا (العالم) والدين. . في عصر، كالذي نعيشه الآن (٢٤٣). وفي برنامج جامعة الوطن العربي، الذي نادى به نجيب عازوري في كتابه «يقظة الأمة العربية» يطالب صراحة بالعمل قبل كل شيء من أجل فصل مصالح الإسلام والأمة العربية والسلطة المدنية عن السلطات الدينية. . وأن يصبح نظام الحكم ملكياً دستورياً، قائماً على مبادىء حرية المعتقدات كافة، ومساواة المواطنين جميعاً أمام القانون (٢٤٤).

وبصورة عامة، فإن أفكار المنورين السوريين يمكن أن تصبح مفهومة بشكل صحيح فقط في سياق الإلمام بسير المناقشات والمجادلات الكبرى، حول مكانة الدين في المجتمع، وعن العلاقة بين الدين والعلم، التي احتدمت بين التيارات الأيديولوجية المختلفة في مرحلة النهضة العربية. ومع شيء من التبسيط فإن أفكار المنورين المسيحيين، بدءاً من بطرس البستاني وانتهاءً بفرح أنطون يمكن أن تصنف في أطروحتين أساسيتين: الأطروحة الأولى، تقول: إن الدين يخص الموقف الشخصي فقط للإنسان، وهو عبارة عن علاقة شخصية بين الإنسان وربه، والأطروحة الثانية مؤداها أن الوطن يخص جميع المواطنين بصرف النظر عن معتقداتهم وانتماءاتهم الدينية والطائفية والمذهبية: «الدين لله والوطن للجميع».

ولهذا، ليس مصادفة، أنه في أثناء البحث عن نظريات ومعايير ملائمة لاحتياجات المجتمع العربي المتطلع إلى النهضة والتقدم، التفت المسيحيون أول الأمر إلى تراث الأنوار الفرنسي والشعارات الديمقراطية ـ البرجوازية، التي رفعتها الثورة الفرنسية. حيث كانوا يعتقدون بصدق أن فرنسا هي المدافعة عن المضطهدين، فرنسا ـ مشعل وضاء للحضارة والحرية (٢٤٥). وبهذه الكلمات وضع نجيب عازوري أملين كبيرين للمسيحيين في مرحلة النهضة: الاعتماد من جهة على أوروبا بوصفها «مدافعة وحامية» للأقليات المسيحية، ومن جهة أخرى، الاعتقاد بأن العقل، الذي يستنير ويتعلم وفق الأسلوب الأوروبي، يجب أن يؤسس على نظام اجتماعي إنساني متكامل، ومن هنا يأتي الشعار الأساسي للمنورين السوريين ـ «الجهل ـ جذر كل أمراض الشرق».

إن تأثير أفكار الثورة الفرنسية في الأدب العربي في القرن التاسع عشر عظيم للغاية. ومن الصعوبة العثور على مؤلف، سواء أكان مسلماً أم مسيحياً لم يحاول تحديد موقفه إزاء هذه الأفكار. ولدى المقارنة بين جملة من المؤشرات والتقويمات المختلفة، يتضح اتجاهان، أو يتبلور تفسيران أساسيان نحو هذه الأفكار: ١ـ اتجاه ثيوقراطي، ٢ـ اتجاه علماني. وفي بادىء الأمر رأى المسلمون في المجتمع الدنيوي (العلماني) نوعاً من الانحراف، الذي تتميز به أوروبا فقط. وفي هذا السياق يدين المؤرخ الإسلامي الجبرتي الفرنسيين، في كونهم لا يخضعون لأي دين ولا يتتسبون لأي ملة (٢٤٦).

وقد حاول الكتاب والمفكرون العرب مقاربة الشعارات الأساسية للثورة الفرنسية ـ «حرية، إخاء، مساواة» في ضوء المقولات والمفاهيم التقليدية للإسلام. إلا أنه من الواضح أن هذه المقاربات لم تكن مطابقة دائماً للدلالات الواقعية لتلك الشعارات والأطروحات. ففي معرض تعقيبه على منشور الفرنسيين القائل بـ «أن جميع الناس متساوون عند الله. . » يقول الجبرتي: إن ذلك الكلام (الفرنسي) جهل وغباء. . فالله عز وجل فضل بعض الناس على

بعض وخلقهم درجات (٢٤٧). وعلى المنوال نفسه فسروا شعار «الحرية» وشعار «الإخاء».

وقد أعطى المنورون السوريون تقويماً موضوعياً مناسباً للأهمية التاريخية والاجتماعية ـ السياسية للثورة الفرنسية. وفي هذا الإطار نشير بصفة خاصة إلى مؤلفات أديب إسحق وبشارة تقلا ورشيد الدحداح. فبالنسبة للمؤلفين الأولين، تتميز كتاباتها بالمسحة العاطفية تجاه الثورة الفرنسية، والمنطلقات الدعاوية لأفكارها. أما أديب إسحق، فإنه يرى أن الثورة الفرنسية قضت قبل كل شيء على الاستبداد والعبودية، وقضت على هيمنة «التقاليد» وفتحت أعين الناس على «نور الحرية» العظيم. في حين نجد أن دراسات الدحداح كانت أعمق غوراً وأكثر تحليلاً لمضمون الثورة الفر نسية ونتائجها وانعكاساتها العالمية. ونلمس هذا المنحى التحليلي الواضح من سلسلة مقالات، نشرها ما بين عامي ١٨٧١ و١٨٨٠ في مجلة البستاني «الجنان»، حيث تتبع من خلالها المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للثورة، والمناخ الفكري للعصر، وتوقف مطولاً عند مؤلفات فولتير وروسو، التي يعدها الأساس الأيديولوجي الذي قامت عليه الثورة (٢٤٨).

أما الطريق، التي يمكن أن تفضي إلى بلوغ المساواة التامة مع المسلمين، فقد رآه المنورون المسيحيون ـ السوريون في الوحدة الوطنية للعرب، وفي تكاتفهم وتعاونهم في الكفاح ضد الاستبداد العثماني.

وفي الموقف المؤيد للرابطة القومية يتميز في الجيل الأول من المنورين المسيحيين بطرس البستاني. صحيح أنه لم يمتلك عندئذ فلسفة أو نظرية منتهية متكاملة للكيان القومي ـ السياسي الواحد، لكنه شدد في كتاباته على الرابطة العرقية ـ القومية للعرب. حيث يخاطب العرب جميعاً بقوله: يا أبناء الوطن! أنتم تشربون الماء نفسه، وتستنشقون الهواء نفسه. أنتم تتكلمون لغة واحدة وتعيشون على أرض واحدة. لديكم عادات مشتركة وتطلعات

مشتركـــــة[٢٤٩]. وفي المجـال السياسي يتجلى مـوقف البستـاني في مطالبتـه بالاستقـلال الذاتي لسوريـا ولبنان في إطار الإمبراطـورية العثمانية، وفي دعـوته المستمرة للقضاء على التنـاحرات الدينية والطائفية، والاتحاد على قـاعدة الولاء للأرض، وفي «حب الوطن».

أما النظـرية الأكثر راديكـالية (جذريـة) في المجال القـومي، فقد طـرحها نجيب عازوري، الذي ينتمي إلى الجيل الثـاني من المنورين. ونجيب عازوري يوسع الحدود الجغـرافية للوحدة العـربية المرتجاة، وحسب رأيه سيـؤلف العرب «إمبراطورية عربيـة مستقلة، تمتد ضمن حدودها الطبيعيـة من دجلة والفرات إلى بـرزخ السويـس، ومن البحـر المتـوسط إلى خليـج عمان»، نظرا لأن هـذه الرقعة الجغـرافية تعيش عليها قومية واحـدة فقط. هي القومية العـربية، التي تتكلم لغة واحدة، ولها تقاليد تاريخية مشتركة، وأبدعت أدباً واحداً» [٢٥٠]. ويتضمن بـرنامـج عازوري أيضا أول مطـالبة علنيـة صريحة بالاستقـلال التام للأراضي العربيـة عن الإمبراطورية العثمانيـة. لكننا نعتقد أن الفكرة الجوهـرية في نظريته، تتمثـل في المقاربة الجديدة لمفهـوم «الأمة». حيث إنه يضمـن هذا المفهوم معنى جـديداً بالنسبة للمسلمين، يـرتكز على فكرة أن الأمة العـربية، هي الأمة، التي تضم بداخلها المسيحيين والمسلمين في آن واحد [٢٥١].

وقد أصبح عام ١٨٧٦ معلماً مهماً في تطور الفكر القـومي العربي. فوصول السلطان عبـدالحميد الثـاني إلى العرش، ومـا تبع ذلـك من ردود للفعـل ومن الملاحقات والاضطهـادات الموجهة ضد مسيحيي سـوريا، حالت مـن حيث الجوهـر دون مواصلـة النشـاط التنويـري في هـذا البلـد. ولهذا فإن كثيراً مـن المنوريـن السوريين نزحوا إلى مصر، التـي وفرت لهم إمكانات مـادية غير كبيرة ناتجة عن انخراطهم في الحياة العملية المصرية، وخضوعهم لرقابة سلطوية أقل تشدداً. والواقـع أن التاريخ السوري ـ الفلسطينـي، شهد عمليات «لجوء إلى مصر» جراء النكبـات والمشاكل المحلية مـرات عديدة، وبـالنسبة للمسيحيين

بالذات، فإن هذا «الالتجاء» أو «الهروب» صوب مصر يدخل في تربيتهم منذ الطفولة المبكرة، حيث تتحدث القصة الإنجيلية عن هرب يسوع المسيح نفسه من بطش هيرودس إلى مصر، حيث كان قد أمر بقتل الصبيان المولودين في بيت لحم وفي كل تخومها (من ابن سنتين فما دون)، إذ إن كل مسيحي سمع بذلك من إنجيل متى كيف أن «ملاك الرب قد ظهر ليوسف في حلم قائلاً قم وخذ الصبي وأمه واهرب إلى مصر وكن هناك حتى أقول لك»(٢٥٢).

«الهرب إلى مصر» من جانب المنورين المسيحيين في ثمانينيات القرن التاسع عشر لعب دورا مهماً في تطور ثقافة عربية جديدة. لكن فلسفة المنورين المسيحيين اصطدمت في مصر بقوة مع عقيدة تيار آخر للنهضة العربية، يتمثل في الإصلاحية الإسلامية، وقد أثر هذا التنافس جوهرياً في تطور الفكر القومي العربي لاحقاً.

وبشكل عام لم يكن الموقف المصري من المسيحيين يتسم بالثقة والتأييد. لأن أفكارهم كانت تدور في فلك الروح الغربية، وإن كانت تحت عنوان ـ وحدة الأمة العربية، المساواة المدنية، التقدم. الخ، ولهذا لم تجد تفهماً مشجعاً بين القوميين المصريين. بل إن المصريين رأوا في «السوريين» (الذين كانوا يطلقون عليهم اسم «الشوام» خ.ج.) «دخلاء» و«غرباء»، إلى درجة أنهم شكوا في مرات غير قليلة بأنهم عملاء وجواسيس للغرب. وعبر كثير من المؤلفات المصرية، العائدة لتلك السنوات، تكون في ذهن الناس نموذج نمطي لشاب، يرفض الحياة العربية، ويخرج على تقاليد الثقافة العربية الإسلامية، وكان موضع شك واستنكار أينما كان وحيثما حل. وكثيرا ما صور هذا الشاب على أنه قادم من سوريا (٢٥٣).

لكن مثل هذا الموقف لم يكن عائقاً أمام النشاط الثقافي للسوريين، الذي ظهر تأثيره جلياً في توجهات الجيل اللاحق للوطنيين المصريين، مثل: أحمد لطفي السيد، وسعد زغلول، مؤسس حزب الوفد وزعيمه،

الـذي جـرى في إطـاره تعاون نـاجـح بين المسلمين والقبـط في مصر. وفي معرض وصفه لنشاط المنورين المسيحيين في مصر، ممثلين بجرجي زيدان، يقول الشيـخ المنفلوطي أن جـرجي زيـدان كان زعيماً لتلك البعثـة العلمية السوريـة، التي وصلت إلى مصر في نهايـة القرن الماضي، وبسرعـة تمكنت من تغيير وجه الحياة المصرية، حيث زرعـت صحراءنا العطشى، وعلمتنا السير الحثيـث إلى الأمام. . . وعلمـت أبنـاء مصر كيف يجب أن يصنفـوا الكتب، ويترجموا، ويصدروا الصحف والمجلات (٢٥٤).

ويعد عـام ١٩٠٨ حداً جـديداً ومهماً في تـاريخ الفكـر القومـي العربي. حيث إن أوهام العرب، التي ارتبطت سابقـاً بثورة تركيا الفتاة سقطت وتهاوت سريعـاً. وبـدلاً مـن «الجامعـة الإسـلاميـة» جـاءت «الجامعـة العثمانيـة» أو «العثمنة» (العثمنلية)، وعـوضاً عن نظام الملل والطوائف، الـذي كان سائدا في الإمبراطوريـة، حل خـط صارم مـن المركزيـة. وبدءاً مـن هذه اللحظـة، أصبحت الأمزجة والتوجهات والنزعات المعادية للأتراك شاملة لجماهير واسعة من المسلمين، بحيث أسهمت في تنامي الفكر القـومي العربي بصورة قوية في أوساط تلـك الجماهير. وتكونت المقـدمات والممهـدات الشكلية ـ الأوليـة من أجل حـوار عربي داخلي بين المسيحيين والمسلمين. وفي العقد الذي تـلا ذلك التاريخ (تاريـخ الثورة التركية) تشكلت الأسس التي قامـت عليها النظريات القومية المستقبلية. ففي بيان حزب الـلامركزية، وفي وثائق المؤتمر العربي الأول (١٩١٣)، وفي توجهات الجمعيـات والمنتديات السورية والعراقيـة للإصلاح الاجتماعـي، تكررت الـدعـوات من أجـل الوحـدة الـوطنية والعمـل المشترك للمسلمين والمسيحيين، بغية تحقيق المصالح القومية لـلأمة العربية. وقد قدم جزء من المسيحيين إسهـامهم في الثورة العربية الكبرى، التي قـادها الشريف حسين في سنة ١٩١٦. لكـن الاشتراك الفعلي لفئات واسعـة من المسلمين في الحركة القومية العربية، أدى إلى «أسلمة» حتمية لهذه الحركة، الأمر الذي دفع جزءاً مهماً مـن المسيحيين للابتعاد مؤقتـاً عن أنشطتها. وشهدت هـذه المرحلة

تنامي النزعات والأمزجة الانفصالية والانعزالية في الأوساط المسيحية. فالموارنة والروم ـ الكاثوليك وضعوا آمالهم مجدداً في الحماية الفرنسية. وظهرت في هذه الأجواء حركة، تبنت شعاراً صاغه المستشرق البلجيكي هنري لامنس (١٨٦٢ ـ ١٩٣٧)، يقول «لبنان ملاذ المسيحيين». وقد أدت هذه النزعات والأمزجة (بصورة غير مباشرة) التي شاعت في أوساط مسيحيي سوريا ولبنان، إلى وقوع هذين البلدين تحت نظام الحماية والوصاية الغربية، لاسيما من طرف فرنسا، وفي مرحلة كان فيها وعي المسيحيين وإدراكهم، ومنطلقاتهم العقائدية تتعرض إلى تطور جدي ملحوظ.

٤ ـ أيديولوجية العروبة في ضوء إشكالية العلاقات الإسلامية ـ المسيحية المتبادلة في الشرق الأدنى

الحقيقة أن آمال المنورين العرب وتطلعاتهم إلى إقامة سريعة لمجتمع وفق النموذج الأوروبي لم تتحقق تماماً. واتضح أن الواقع كان أكثر تعقيداً. ولكن التطور الوطني للأقطار العربية في المرحلة الواقعة بين الحربين العالميتين، وضع العرب بمسلميهم ومسيحييهم أمام ضرورة مواصلة البحث مستقبلاً عن أشكال وصيغ معقولة للتعايش والاندماج.

وكانت العوامل الأساسية، المساهمة في تكوين الوعي القومي العربي وتناميه، من وجهة نظرنا، تتمثل في الانهيار النهائي للإمبراطورية العثمانية، الذي أدى إلى نشوء دول حديثة، الأنظمة المستعمرة (التابعة) وشبه المستعمرة في المشرق العربي، والاحتلال الاستيطاني الصهيوني لفلسطين في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن. وإذا كان سقوط الإمبراطورية العثمانية، حطم جذرياً فكرة الخلافة الإسلامية، التي أعاقت لمدة طويلة الفكر القومي بين المسلمين، وأدى إلى تحولات وتغيرات عميقة في إدراكهم ووعيهم، فإن ذلك الوضع الكولونيالي (التابع، المُستعمر) والاحتلال الاستيطاني الصهيوني أثرا في عملية التقارب الوطني بين المسلمين العرب والمسيحيين.

أما بشأن أيديولوجية العروبة، فإننا نشير مباشرة إلى أن هذه الأيديولوجية تهمنا هنا، بالقدر الذي يمكن أن يسمح لنا بدراستها كشكل تاريخي واجتماعي، يشترط العلاقة التأثيرية المتبادلة بين مسيحيي الشرق الأدنى والمسلمين. ففي الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين جرى التقارب الوطني للمسيحيين مع مواطنيهم المسلمين، انطلاقاً من وضع أنفسهم كمسيحيين شرقيين وكعرب تابعين للغرب، وعلى الأغلب كانوا يقومون بذلك بحسبانهم يمثلون المسيحية الغربية. وليس صحيحاً ما يقال: إن مثل هذا الوضع المتضاد (المتجابه) لم يكن موجوداً بالمرة في عهد النهضة. وقد حذر بطرس البستاني من التقليد الأعمى للثقافة الأوروبية، طارحاً ضرورة المقاربة الإبداعية لهذه المشكلة، وضارباً على ذلك مثال أوروبا القروسطية، التي اقتبست بنجاح منجزات ثقافة أخرى، واستطاعت أن تتمثل بصورة مبدعة معطيات الحضارة العربية (٢٥٥). لكن ذلك الوضع التعارضي لم يحمل في المرحلة المذكورة طابعاً تصادمياً. ومن ناحية أخرى، فقد حطم نظام الوصاية (الحماية) إلى حدٍ كبير ثقة مسيحيي الشرق الأدنى بأوروبا ووعودها الكثيرة. فقد أبدى نجيب عازوري وفرح أنطون احترامهما للدور التنويري للمبشرين الغربيين، دون أن يغضا النظر عن اتهام أولئك المبشرين وإرسالياتهم بعدم إدراك خصوصية المسيحية الشرقية، والصلات العضوية لتلك الإرساليات بالمصالح السياسية للدول الأوروبية (٢٥٦). وأصبحت الفئات المثقفة الواعية من المسيحيين تدرك بوضوح متزايد مع مرور الوقت، أن وراء الكلمات الطنانة الكبيرة عن الرسالة التحضيرية لأوروبا، وعن دفاعها النزيه عن مصالح الأقليات وكرامتها. . تتستر عملياً المصالح المادية والسياسية لتلك الدول الغربية.

ومن هنا، فإن النقد الموجه إلى الغرب، أصبح نقطة انعطاف مهمة في مؤلفات وكتابات مسيحيي المشرق العربي في مرحلة ما بين الحربين

العالميتين. إذ إنّ وضعهم لأنفسهم مقابل أوروبا (أو قل نقيضاً مضاداً لها في أحيان كثيرة) أقنعهم بالعودة مجدداً إلى أطروحة الأمة العربية، مع إجراء تعديل وتصويب على هذه الأطروحة، يتمثل بإدراك الدور الحاسم للمجتمع الإسلامي، وللإسلام عموماً في نشر هذه الفكرة. واستناداً إلى المستجدات الموضوعية، أصبح البحث يجري للوصول إلى خيارات ونماذج أيديولوجية وسطية، توفق بين المبادىء العلمانية في تكوين الدولة وبين القيم والرموز الدينية ــ السياسية التقليدية. وقد يبدو مفارقة في هذا السياق، ولكنه أمر جرى فعلاً، إذ إن المسيحيين السوريين والمصريين لعبوا دوراً رياديا مشهوداً في وضع الأسس والمرتكزات الأولى لحركة الوحدة العربية، استناداً إلى مثل ومبادىء الحضارة الإسلامية وقيمها. وفي أثناء بحثهم المكثف عن طرق التقارب وأساليب التنسيق القومي طرح هؤلاء المسيحيون الرواد قبل مواطنيهم المسلمين المقولات، التي تؤكد وحدة الإسلام والعروبة، وعدم الفصل بينهما.

ونذكر على سبيل المثال هنا مقالة المسيحي خليل إسكندر قبرصي، التي نشرها في عام ١٩٣١ في مجلة «الفتح» القاهرية بعنوان «دعوة نصارى العرب للدخول في الإسلام»، حيث قدم من خلالها المسوغات التالية: (١) إن المسيحية الأولى، التي ظهرت أساساً في المشرق العربي، حرفت وشوهت من جانب الأوروبيين، الذين حولوها إلى «دين للعبودية والاستعباد»، (٢)إن المسيحيين الأوروبيين هم، الذين اضطهدوا المسيحيين الشرقيين، (٣) الإسلام دين الديمقراطية والتسامح، (٤) الديانات الصحيحة لها هدف واحد، يتجلى في محبة الله والناس، (٥) المسيحيون الشرقيون يجب أن يدخلوا الإسلام، وبذلك يرجعون إلى المسيحية الصحيحة، (٦) مادام أن الإسلام هو دين العرب، فإن ذلك يشكل حجة إضافية لاعتناقه من طرف المسيحيين العرب[٢٥٧].

وفي أطروحات أكثر مهادنة ووسطية، فإن مبدأ عدم التعارض بين الدين والقومية أكدته مؤلفات المسيحيين السوريين إدمون رباط وقسطنطين زريق. والأخير هو صاحب الفكرة القائلة: إن كل عربي بصرف النظر عن انتمائه الديني يجب أن يعد محمداً «بطل القومية العربية»، وبالتالي، فإن الإسلام هو دين الهوية الذاتية التاريخية والثقافية للأمة العربية [٢٥٨]. وقد رأى أصحاب هذه الدعوة من رواد الفكر القومي العربي أن الإسلام كتقليد تاريخي، وأن اللغة العربية كأساس للرابطة الاجتماعية ـ الثقافية، يشكلان عمودين أساسيين ترتكز عليهما أيديولوجية العروبة.

وأكثر ما يلفت الانتباه في ما يتعلق بموضوعنا آراء المسيحي السوري ميشيل عفلق، أحد الآباء الروحيين لأيديولوجية البعث، والتي كثيراً ما ينظر إليها كأيديولوجية دنيوية وعلمانية. أما من وجهة نظرنا، فإن لم تكن هذه الأوصاف والنعوت تنطبق على الحركة كلها، فهي تخص على الأقل رؤية ميشيل عفلق وعقيدته وفلسفته السياسية. ولكن مع تحفظات كثيرة. وتحتل مقولة «الأمة العربية الواحدة» مكاناً مركزياً في فلسفة ميشيل عفلق ونظريته السياسية، التي وضعها في مجموعة مؤلفات صدرت بين عامي ٩٤٠ و١٩٤٣. حيث يرى أن بعث «الأمة العربية الواحدة»، إنما يتجسد في «ثورة روحية»، لابد أن تحدث، من خلال العودة إلى التقاليد القومية العربية الأصلية، لإحياء «رسالة الأمة العربية الخالدة»، وبعث الوجدان الروحي المعطاء للعرب. [٢٥٩]

ويرى عفلق أن القيم السامية والرفيعة والأساسية للعرب تكمن في الإسلام. وهو ينظر إلى العروبة كجسد، يشكل الإسلام روحه النابضة، الخلاقة. وبرأيه أن فكرة العروبة بكليتها وعموميتها وعمقها تجسدت في شخص النبي محمد. وبناءً على هذه الرؤية يصرح: أنه إذا كانت حياة الأمة في الماضي تركزت بجلاء في شخص واحد، فإن حياة هذا النبي العربي العظيم يجب أن تجد تطورها واستمراريتها اليوم في القوة الحيوية للأمة العربية

جمعاء . . . وإذا كـان محمد تجسيـداً تاريخيـاً لجميع العـرب، فليكن الآن كـل عـربي محمـداً [٢٦٠]. بالنسبـة للمسيحيين العرب، يرى عفلق أنـه تبعاً لمدى يقظة وعيهـم القومي وانبعـاثه يصلون إلى الاعتراف التـام بالإسلام لأنـه يمثل ثقافتهم القومية . . . وتبعاً لهذه اليقظة سينـدمجون أكثر فأكثر في هذه الثقافة، ويبـدأون بفهمهـا وتثمينهـا إلى حـد، الاعتقـاد بضرورة الحفـاظ على الإسـلام بوصفه العامل الأثمن والأسمى في العروبة [٢٦١].

ويعتقـد عفلـق أن هناك خطـريـن كبيريـن، يمكن أن يهددا العـروبـة، ومصدرهما الغـرب الاستعماري. أولهما ـ تأثير القـومية الأوروبية، التـي تطرح «منفصلـة عن الـدين». وهـي ظاهـرة طبيعيـة بالنسبـة للغرب، نظـراً إلى أن المسيحية غريبة عن الحضارة الأوروبيـة أصلاً، في حين أن الإسلام يمثل فطرة (روح، جوهـر) الأمة العـربية، ولهذا فإن الأمـة العربيـة لا تعاني مـن مشكلة الخيار بين الدين والقومية، كما هي الحال في أوروبا. أما الخطر الثاني، فيتجلى في فكرة «الإنسانية الأوروبية المجـردة». وفي هذا السياق على الإسلام أن يؤدي من جديـد رسالة عظيمة أخـرى، ألا وهي بناء «إنسانيـة عربية» [٢٦٢]. وأوروبـا اليوم، كما في الماضي، تعـاني من الفـزع والخوف مـن الإسلام، نظـرا لكونها تتصـور، كما لو أن نهضته وانبعـاثه الجاريين في أيامنـا سيعيد إليه قـوته الجبارة السـابقة المتمثلة بـالقومية العربيـة . . . فالإسلام العـالمي، المستند إلى المبادىء البالية و الدوغمائيات الجامدة والمحصور بممارسة العبادات، لابد أنه سيجر إلى التغـريب والأوربـة . . . وسيأتي وقت، يـدرك فيه القـوميون، أنهم الوحيدون المدافعون الحقيقيون عن الإسلام [٢٦٣].

وبهذا الشكل، يحاول ميشيل عفلق إيجاد حل وسط جـديد من نوع خاص يوفق بين القيم التقليدية ومهام الحركة القومية العربية الحديثة. وهو يرفض نزع غطاء الإسـلام عن القـومية، وفي الـوقت ذاتـه يسعى إلى «تعـريب» الإسـلام وجعله دينـاً قوميـاً للعرب جميعـا ـ مسلمين ومسيحيين. والإسـلام في نظريـة

عفلق فـاقد الطبيعة المتعاليـة، أي ضعيف الصلة بالـوحي الإلهي، وإنما يبرزه كقوة تاريخية، تجسد في العصر الحديث «التراث الحضـاري العربي ـ الإسلامي الخالـد». وعروبـة عفلـق، من حيـث الجوهـر، شكل مـن أشكـال «الديـن الوضعي» (الزمنـي). (ويمكن أن نقارن هذه الفكرة مع «الـدين المدني» عند جان جـاك روسّو). أما مشكلـة الوحدة العربيـة، فإن عفلق يحلهـا ليس على حساب الحد من توسع الدنيوي والعلماني، بل من خلال البحث عن «عقيدة» ما، مـن شأنها أن تضـم في بوتقـة واحدة المسلمين والمسيحيين على السـواء. وبالتالي، فإنه انطلاقا مما تقـدم، لا يعود مستغرباً أن نجد ميشيل عفلق ينظر إلى نشاط حزب البعث «كرسالة»، و ليـس كسياسة، ويرى في عقيدة البعث «إيماناً»، وليس نظرية (٢٦٤).

وقد ظهـرت منذ أوائل هـذا القرن أشكال جـديدة ومتنـوعة، تـرتكز في معظمها على مسألة التوفيق بين «الدنيوي» و«الروحي»، والمزج بين السياسة والإيمان، وبين الـدولة والـدين. وتتجلى أكثـرهـا في كتابـات وأطروحـات منظـري العروبـة. ومـن ناحيـة ثانيـة، يـلاحظ أن مفهـوم «الأمـة العربيـة الواحدة» ذاته، يفسـح المجال واسعاً لأساليب وأشكال التـلاعب والمتاجرة في هذا الإطـار العريـض. وهو مفهـوم لا يقوم على الـرفض المبـدئي لفكرة «الأمة الإسـلامية»، بل يقدم إطـاراً توفيقياً جديـداً، يتضمن جوهريـاً هذه الفكرة، وإن كان يلبسها رداءً معاصراً، ولكنـه ليس خيالياً على الإطلاق. وخلافـاً للسلفيين و«الإخوان المسلمين»، الـذين يحلـون مشكلة الأقليـات الدينية بما يتناسب والمبدأ الفقهي التقليـدي، الخاص بـ «أهل الذمة»، فإن العروبيين ينظـرون إلى المسيحيين بصفتهم مواطنين كاملي الحقـوق في الأمة، وتحترم عقيـدتهم الـدينيـة وانتماءاتهم الطـائفيـة والمذهبيـة، ولكـن كقضيـة شخصية بحتـة، ومسألة جزئيـة. . وليست مقصودة لذاتها. ولكـي يصبح المسيحي مواطناً حقيقياً في الأمة، فإنه يجب أن يعترف بالإسلام، ليس كدين

وحسب، وإنما كعنصر أساسي لا ينفصل مطلقاً عن التاريخ العربي وحضارة العرب، وبصفة «تراث العرب» جميعاً. إضافة إلى أنه ـ كما يشير بحق المستشر ق الألماني د. بيلمان ـ فإن «التراث العربي والإسلامي، يفهمان هنا كمعطى غير متغير، موروث من الماضي، ويمكن أن يضاف، إليهما عناصر فرعية وثانوية توسع إطارهما كمياً ولكن يجب أن تبقى هذه العناصر المضافة محددة وداعمة للنوعية الأصلية وللمضمون العام»(٢٦٥).

إن مثل تلك النظرة، بحسب رأي المفكر محمد أركون، تتناقض ولا تتطابق مع نظرية وحدة العروبة والإسلام (٢٦٦)، وهو أمر يتطلب من الأغلبية المسلمة والأقلية المسيحية، من حيث الجوهر، نظرة واحدة، موحدة إلى الكون والعالم، وفلسفة واحدة نحو الوجود. في هذه الحال في إطار الوعي الديني إما أن تجري قطيعة كاملة بين هذين الفضائين (المجالين) (الديني والدنيوي)، وليس الفصل التراتبي بينهما (من حيث الأهمية والدرجة)، أو المزج الخاص بينهما، بحيث يملأ المجال الدنيوي بالقيم الدينية، التي تبرز في إطار عناصر مكونة للثقافة (٢٦٧).

و بشكل عام، فإن الطابع غير العلماني للمجتمعات في الشرق الأدنى، يشكل واحداً من العوائق الأساسية للحل الفعّال والجذري لمشكلة الأقليات الدينية. ويكفي التذكير في هذا السياق، بأن الإسلام هو «دين الدولة» في أغلبية الأقطار العربية (كما ورد في دساتيرها). والاستثناء في هذا المجال تمثله سوريا ولبنان. ففي سوريا ونتيجة للتحركات النشيطة من طرف المسيحيين اتخذ في عام ١٩٥٠ حل وسط (قدمه في البرلمان أحد الأعضاء المسيحيين)، ينص على أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلماً، وأن مصدر القانون هو الشريعة الإسلامية (دون تحديد أي من مذاهب السنة الأربعة). وقد أثيرت هذه المسألة في اضطرابات حمص وحماة في عام ١٩٧٣، عندما طرح من جديد موضوع الحذف التام لأي نص يشير إلى موضوع الاستناد إلى الإسلام في

الدستور السوري الجديد(*). وحتى في تلك البلدان، التي تقود فيها الدولة عملية العلمنة، فإن هذه العملية لا تمس إلا بشكل ضعيف وثانوي للغاية مجالات الوعي الشعبي العام. وهنا لابد من الإشارة إلى خطأ تجاهل الوضع التاريخي ـ الروحي، الذي يتمتع به الإسلام في هذه المنطقة.

ومن الآراء غير الصحيحة التي نصادفها بين حين وآخر، الرأي الذي مؤداه أن الإسلام ـ دين التعصب وعدم التسامح، وهما سمتان ملازمتان أبداً له. واعتراضنا على مثل هذه الدعوى، أن التعصب يمكن أن يبرز في مرحلة تاريخية معينة وفي أي دين، بل ليس في الأديان فقط، وإنما في النظريات والعقائد والحركات السياسية والاجتماعية المختلفة. وفي الوضع الذي نناقشه هنا (حالة الإسلام)، فإن متابعة النواحي التاريخية والاجتماعية والعقائدية (القرآن والسنة) للإسلام، لا تبيح لأي باحث ومراقب موضوعي الحديث عن «التعصب الإسلامي». وقد نجد بعض المسببات والدوافع النفسية والحالات الاجتماعية الطارئة بين الحين والآخر، أو في بلد ما، ولكن ذلك لا يعطي الحق في التعميم إطلاقاً. وفي كثير من الحالات، فإن المسلمين (حيث يشكلون الأكثرية) لا يدركون بصدق وإخلاص حقيقيين الوضع المتزعزع نفسياً واجتماعياً، والمخاوف التي تنتاب الأقليات (غير المسلمة) الموجودة بين ظهرانيهم. فقسم منهم لا يرون مثل هذه المشكلة، حيث لا يخطر ببالهم أن غير المسلمين يمكن أن يرغبوا فعلا في تكوين رابطة قومية مشتركة معهم. وقسم آخر يعتقدون بصدق وحسن نية، أن الإسلام يقف من الأقليات موقفاً عادلاً، وقد حلّ مشكلاتهم بصورة تامة ونهائية (٢٦٨).

هذا الوضع الهامشي كثيرا ما ولّد بين مسيحيي الشرق الأدنى نظرات وآراء متشائمة، بالنسبة إلى آفاق التعايش المستقبلي مع الأغلبية المسلمة إلى درجة أن

(*) نص المادة ٣ من الفصل الأول (المبادىء السياسية) من الدستور السوري الجديد (لعام١٩٧٣) أن «الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع». (المترجم).

بعضهـم أصبح يعتقـد ، أن «المسيحيين ليس لهم مستقبـل في البلدان، التـي تتسم بطابعها الشمولي (التوتاليتاري)، في تلك البلدان التي تجبر أطفالها على التعلم في المدارس القائمة على منهاج إسلامي، وأما الكبار (من المسيحيين)، فإنهم يبعدون بصورة واسعة عن المناصب السياسية والحكومية» (٢٦٩). ولهذا ليس مستغربـاً أن يشهد النصف الثاني مـن القرن الحالي موجة هجـرة مسيحية كبيرة من بلدان الشرق الأدنى إلى الخارج.

ولكـن توجـد بالمقـابل وجهـة نظـر أكثر تفـاؤلا، مفادهـا أنه، مـادام المسيحيون يستطيعون البقاء في الشرق الأدنى، ومادام أن إيمانهم ودينهم لا يتعـرّضان إلى خطـر مباشر، فـإنه يتـوجب عليهـم، حتى ولـو كان الأمـر يتطلـب تقـديـم تضحيـات جسيمـة، أن يكـون لهم إسهـامهـم الفعّـال والإيجابي في الحياة العامة لبلدانهم.

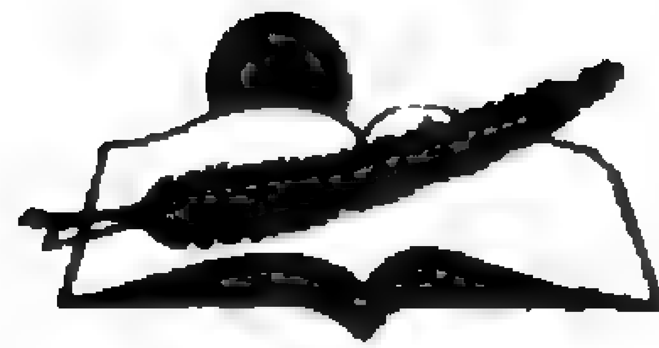
وقـد عبّر عـن هذا الموقـف في الظـروف الاجتماعيـة ــ السياسيـة الجديـدة بـالنسبة للمسيحيين (في بـدايـة الخمسينيـات من القـرن الحالي)، الأستـاذ في المدرسة اللاهـوتية بالقدس، الرومي ــ الكاثوليكي ن. إدلبي. ففي مقـالة له بعنوان: «دعـوة لمسيحيي الشرق» أشـار إدلبي إلى تعـرض البنى الاجتماعيـة ـ الطائفية ومؤسساتها لأزمة عميقة. وفي ضوء تحليله لهذه الأزمة ينتقد مسيحيي المشرق العربي بسبب سلبيتهـم في الثلاثينيات والأربعينيات، ويـرى أن المهمة الأولى تتمثل قبـل كل شيء في القضـاء على «عصاب الأقليـة»، المتمثل في أن «المسيحيين، يشعرون بأنفسهم مطـاردين، فيندبون باستمرار حظهـم العاثر، باحثين في كل مكان عن الحمايـة»، وهذا يجري في وقت يتطلب حصولهم على الاعتراف «الانخـراط التـام في حيـاة بلـدانهم» (٢٧٠). ويفهـم إدلبـي هـذا «الانخراط» الذاتي على النحو التالي: تبرز أمامنا أولاً مهمة إعادة النظر جذرياً بمعاييرنا الثقافية. ودون أن نتخلى عن الثقافـة الغربية، الضرورية لنا من أجل أن نقوم بـرسالة التوسـط والوساطـة بين الشرق والغرب، يتوجب علينـا التقيد

بتراتبية (هرمية) القيم، وإعطاء ثقافتنا القومية الأهمية الأولى الجديرة بها. . . ويجب علينا أن ندرك أن مستقبل المسيحية في البلدان العربية، ممكن بشرط انخراطها الكامل في حياة هذه البلدان وجاهزيتها التامة لتحمل مصيرها اللاحق، مهما كان هذا المصير. والمشكلة أن أغلبيتنا مازالوا يعيشون مصالح طوائفهم، في حين أن عدداً غير كبير فقط يهمه مصير التنمية الاقتصادية والسياسية للبلاد بشكل عام. على المسيحيين أن يعوا رسالتهم الاجتماعية، التي لابد من أن تساعدهم على التخلص من العزلة الطائفية. . . زيادة على ذلك، فإن المسيحيين العرب يجب أن يفهموا المساعي والأهداف المشروعة للإسلام المعاصر، بغية الإسلام الفعال في بلوغها، مع بقائهم مسيحيين ودون الارتداد عن قناعاتهم، وعن رسالتهم الأساسية (٢٧١).

وفي رسالته الموسومة بـ «المسيحيين والقومية العربية» طرح مكسيموس الخامس حكيم بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للروم الكاثوليك في أثناء زيارته للجزائر في نيسان ١٩٨٧ الأفكار التالية: العالم العربي ـ الإسلامي والطوائف العربية ـ المسيحية وجدت من أجل أن تكمل بعضها بعضاً. . . نحن العرب ـ المسلمين والعرب ـ المسيحيين ـ كلنا نتمي إلى جنس واحد. نعبد إلهاً واحداً. ونحن كلنا نجل ونحترم الأنبياء جميعاً. أما خلاصنا، فإنه يتجسد في الاعتراف بتلك الاختلافات في القيم، التي تمثل كل جانب، وبإمكان كل جانب إكمال الجوانب الأخرى. إن انفتاح المسيحية على الثقافة الغربية لا يحولها إلى أخ خائن للمسلمين. بل إن هذا الانفتاح يمكن أن يجعل من المسيحية حلقة وسيطة بين الحضارتين، بين الثقافتين، بين الديانتين، اللتين تؤمنان بربّ واحد (٢٧٢).

وأخيرا، فإننا نعتقد أن العالم المعاصر، الذي يتسم بالتنوع والتعددية، والذي يرتبط ببعض عبر آلاف من أقنية الاتصال، سيطرح أمام الوعي الديني حتماً مشكلات العلمنة (التي نعني بها في هذا السياق كاستقلال ذاتي لكل من

المجالين الديني والدنيوي عن بعضهما) وحوار الأديان. وهو ما أكده العالم الشيعي المشهور س. خ. نصر في زمنه، حيث قال: إن قوة الإتصالات بالعالم المعاصر، ستفتح آفاقاً وإمكانات عريضة لإدراك التقاليد الدينية المغايرة، الأمر الذي يجعل حوار الإسلام الجدّي مع الديانات الأخرى في منتهى الأهمية والضرورة [٢٧٣]. ولهذا فإن مفكري الشرق الدينيين الأكثر عمقاً واطلاعاً يدركون بصورة أكبر فأكبر، أنّ بلوغ تديّن أكثر ملاءمة واتساقاً مع الظروف العصرية الراهنة، يمكن أن يحدث فقط في شروط تؤمّن التحرر من الكراهية الطائفية والشعور بالتفوق والتميز.



المراجع والهوامش

(١) تياره شاردن. ظاهرة الإنسان (موسكو ١٩٦٥)، ص٢٤١/ بالروسية.

(2) Nouveau Livre de la Foi. La Foi Commune des Chrétiens. (Paris, 1976), P. 24-25.

(٣) ت. ب. غـريغوريفـا: «مرة أخـرى عن الشرق والغـرب» ـ «الآداب الأجنبيـة»، ١٩٧٦، العدد ٧، ص٢٤٤/ بالروسية.

(٤) ي. ب. راشكـوفسكي: «شرق ـ غـرب كمشكلـة في تاريـخ الثقـافـة» ـ «شعـوب آسيـا وأفريقيا»، ١٩٨٦، العدد٣، ص ١٥٧/ بالروسية.

(٥) فلاديمير سولوفيوف. الأعمال الكاملـة في عشرة مجلدات، ط٢ (سان بطرسبورغ، ١٩١١ ـ ١٩١٤)، المجلد٤، ص٣/ بالروسية.

(6) R. Iyer. Le rideau de verre. — Table Ronde, 1965, No = 209, P 23

(7) Ibid, P. 29.

(٨) شرق ـ غرب: دراسـات، تـرجمات، إصـدارات (موسكـو، ١٩٨٢، ١٩٨٥، ١٩٨٨)، إصدار سنة ١٩٨٢، ص٢١٧/ بالروسية.

(٩) ف. م. ألكسييف. في الصين القديمة (موسكو، ١٩٥٨)، ص ٣١١/ بالروسية.

(١٠) ي. س. كون. «سيكولوجية الخرافة» ـ مجلة «العالم الجديد»، ١٩٦٦، العدد ٤، ص٥ ـ ٨/ بالروسية.

(١١) انظر: ي. ف. زافـادسكايـا. الشرق في الغرب (مـوسكو، ١٩٧٠)، ولها أيضـاً: ثقافـة الشرق في العالم الغربي المعاصر (موسكو، ١٩٧٧)/ بالروسية.

(١٢) ف. أ. أفيتسيان. «الموضوعـات الهندية في إبداع غوتـه» ـ مجلة «شعوب آسيـا وأفريقيا»، ١٩٧٩، العدد٥، وله أيضاً: «غوته وثقافة الشرق القديم» ـ مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا»، ١٩٨٧، العدد ٢/ بالروسية.

(١٣) ف. ك. تشالويان. شرق ـ غرب (موسكو، ١٩٧٩)/ بالروسية.

(١٤) انظر: أ. ي. كوبزيف. «حول مفهوم الشخصية في الثقافتين الشرقية والأوروبية». ـ مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا»، ١٩٧٩، العدد ٥/ بالروسية.

(١٥) أ. ف. سغديف. «القوالب النمطية في الدراسـات المقارنة للفلسفتين الشرقية والغربية» ـ في «التراث الفلسفي للشرق والمعاصرة» (موسكو، ١٩٨٣)/ بالروسية.

(١٦)ف. ب. كليا شتورين. «شرق ـ غرب في إطار الأدب الإيراني المعاصر» ـ مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا»، ١٩٨٥، العدد ٣/ بالروسية.

(١٧) انظر: أ. م. غريبنيف. «إيران بين الستينيات والسبعينيات: أصداء ثقافة الغرب» ـ مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا»، ١٩٨٤، العدد٤/ بالروسية.

(١٨) ي. ب. راشكوفسكي. العلوم والشرق (موسكو، ١٩٨٠)/ بالروسية.

(١٩) ي. ب. راشكوفسكي. إشكالية الاستشراق في النظرية الثقافيـة ـ التاريخية لأرنولد توينبي (موسكو، ١٩٧٦)، وله كذلك: «إشكالية الشرق القديم في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي للقـرن العشريـن: كـارل يـا سبرز» ـ مجلـة «شعـوب آسيـا وأفـريقيـا»، ١٩٨٥، العدد١/ بالروسية.

(٢٠) أ. م. بيتروف. «الشرق والغرب: الاتصالات والروابط الاقتصادية كانعكاس لوتائر نمو العلاقات المتنوعة». ـ مجلة «آسيا وأفريقيا اليوم»، ١٩٨٢، العدد ١٢/ بالروسية.
(٢١) تطور المجتمعات الشرقية: وحدة التقليد والمعاصرة (موسكو، ١٩٨٤)/ بالروسية.
(٢٢) شرق ـ غرب: دراسات، ترجمات، إصدارات (موسكو، ١٩٨٢، ١٩٨٥، ١٩٨٨)/ بالروسية.
(٢٣) انظر: أ. ي. كوبزيف. «حول مفهوم الشخصية في الثقافتين الشرقية والأوروبية» ـ في مرجع ذكر سابقاً/ بالروسية.
(٢٤) ي. و. بيرزين. الكنيسة الكاثوليكية في جنوب ـ شرق آسيا (موسكو، ١٩٦٦)/ بالروسية.
(٢٥) ف. غ. أوفتشينيكوف. الكنيسة الكاثوليكية في غرب أفريقيا (موسكو، ١٩٨٢)/ بالروسية.
(26) L. Massignon. Lexique Technique de la Mystique Musu/mane (Paris, 1920), P. 53.
(٢٧) مونتغمري واط. تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى (موسكو، ١٩٧٦)، ص٨ ـ ١٠/ بالروسية.
(٢٨) أ. د. ميخايلوف. القصة الفرنسية المدينية القديمة: الحكاية الخرافية ومسائل خصوصية المجانيات والقصص الساخرة في العصر الوسيط (موسكو، ١٩٨٦)، ص٤٧ ـ ٦٩/ بالروسية.
(٢٩) انظر: ف. غابرييلي. دانتي والإسلام ـ الثقافة والآداب العربية في القرون الوسطى (موسكو، ١٩٧٨)، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٨/ بالروسية.
(٣٠) مونتغمري واط. تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، ص ١٣ ـ ١٤.
(31) E. Gilson, Les sources Gréco-Arabes de l'augustinisme a Vicennant — Arctives d'histoire doctrianle et litteraire du moyen âge. Vol 44, (1969) P. 89-121.
(32) H.A. Wolfson. The philosophy of the Kalam. (Cambridge, 1976), P. 349-354.
(33) M Arkoun. La Penséearabe (Paris, 1975), P. 99.
(34) L.E. Duval. Messages de paix (Paris, 1962).
(٣٥) انظر: م. أ. زابوروف. تاريخ الحملات الصليبية من خلال الوثائق والمواد (موسكو، ١٩٧٧)، ص ٤٨ ـ ٥٢/ بالروسية.
(36) L. Gardet. La connaissance que Thomas Aquinas put avoir du monde Islamique. — Aquinas and Problems of the Time. — Louvain — The Hague (1976), P. 148.
(37) A. Hourani. Europe and the Middle East. (London, 1980), P. 9.
(٣٨) غ. ي. فون ـ غرونباوم. الملامح الأساسية للثقافة العربية ـ الإسلامية (موسكو، ١٩٨١)، ص٣٥/ بالروسية.
(٣٩) المصدر نفسه، ص٤٠.
(40) W.C. Smith. Islam in Modern History (London, 1963), P. 108.
(٤١) مونتغمري واط. تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، ص ٧٧، ١٠٦.
(٤٢) م. أ. باتونسكي. «تطور تصورات الفكر الاجتماعي لأوروبا الغربية في القرون الوسطى حول الإسلام (القرن الحادي عشر ـ القرن الرابع عشر للميلاد)» ـ في مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا»، ١٩٧١، العدد رقم٤، ص١٠٧/ بالروسية.
(43) R. Iyer. Le rideau de verse. — Table Ronde, 1965, No=209, P. 20.

(44) The Cultural Context of Medieval learning Proceedings of International Colloquium on Philosphy, Science and Theology in the Middle Ages. Sept. 1973 (Boston, 1975).

(45) C. Geffré La Théologie des religions non chrétiennes, vingt ans aprés Vatican II (No=2). Islamochristiana. Vol. 11 (Roma, 1985).

(٤٦) الوصف الكامل للأرض وشعوبها، ترجمة س. ف. بولياكوف وي. ف. فيلينكوف ـ العصر البيزنطي، المجلد الثامن (موسكو، ١٩٥٦)، ص ٢٧٩/ بالروسية.

(٤٧) أ. يو. كراتشكوفسكي. الثقافة العربية في إسبانيا (موسكو ـ لينتغراد، ١٩٣٧)، ص ١١ ـ ١٢/ بالروسية.

(٤٨) ف. ف. بارتولد. الإسلام والخلافة العربية. ضمن الأعمال الكاملة في تسعة مجلدات، المجلد السادس (موسكو، ١٩٦٦)، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨/ بالروسية.

(٤٩) نحن لا نناقش هنا مشكلة العلاقات الثقافية. إذ إن دور الثقافة الإسلامية (سواء المباشر أو غير المباشر) في تطور الآداب الأوروبية معترف به من الجميع. لكن التتبع العملي لطرق انتقال الأدب أمر في غاية التعقيد، قياساً على ما هو عليه الميدان العلمي ـ الفلسفي مثلاً. والمجادلات بين التيار المتحزب للشرق والتيار التغريبي (القائل بأولية الغرب وتفوقه) حول طبيعة ومستويات التأثير، التي لعبتها الآداب والشعر الشرقي (خصوصاً) في الميادين المماثلة بأوروبا، لم تهدأ منذ مئتي عام. (بغية الاطلاع على عرض مختصر حول هذه المسألة، انظر: مونتغمري واط، ب. كاكيا. إسبانيا الإسلامية، موسكو ١٩٧٦، ص ١٥١ ـ ١٥٥/ بالروسية).

(٥٠) س. س، أفير ينتسيف. «اللاهوت». ــ في «الموسوعة الفلسفية»، المجلد الخامس (موسكو، ١٩٧٠)، ص ٢٠٢/ بالروسية.

(51) N. Rescher. The Impact of Arabic Philosophy on the West — Studies in Arabic Philosophy. P. 149.

(52) L. Gardet. La connaissance que Thomas Aquinas put avoir du monde Islamique ..., P. 135, 141-142.

(53) E. Gilson. La philosophie au Moyen Age. Vol. 2 (Paris, 1976), P. 377-378.

(٥٤) مونتغمري واط. تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، ص ٨٦.

(٥٥) انظر: دانتي. الكوميديا الإلهية، الجحيم، (الأنشودة العشرون: ١١٦ ــ ١١٧/ الطبعة الروسية.

(56) E. Gilson. La philosophie ..., P. 379.

(57) Ph.K. Hitti. Islam and the West. A Historical Survey (London, 1962), P. 73

(58) E. Gilson Les sources Gréco – Arabes de l'augustinisme avicennant. — Arctives d'histore docrinal et htteraire du moyen âge. Vol. 44 (1969), PP. 101-102.

(59) The Legacy of Islam. Ed. by J. Schacht, C.E. Bostworth (Oxford, 1974), P. 383.

(٦٠) دانتي ـ الكوميديا الإلهية، الجحيم الأنشودة الرابعة: ١٤٤/ ط. الروسية.

(61) J. Jolivet. The Development of Philosophical Thought in its Relationship with Islam upto Avicenna. — Islam, Philosophy and Science. (Paris, 1981), PP. 45-47.

(62) The Legacy of Islam. Ed. by J. Schacht, C.E. Bostworth..., P. 385.

(63) E. Gilson. La philosophie au Moyen Age. Vol. 2 (Paris, 1976), PP. 389-390.

(64) M. Asin Palacios. influencias evángelicas la litaratura religious del Islam. — A volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday. Ed. T.W. Arnold and R Nictiolson. (Amsterdam, 1973), pp. 8-27.

(65) M. Asin Palacios. Un precurseur hispano-musulman de Saint Jean de le Croix. — Études carmelitaines. Vol. 27 (1932), PP. 113-167.

(٦٦) انظر عرض المسألة في مقالة ف. غابرييلي. «دانتي والإسلام». ـ في «الثقافة والآداب العربية في القرون الوسطى» (موسكو، ١٩٧٨)، ص ٢٠٣ـ٢٠٨/ بالروسية.

(٦٧) انظر: م. شهيدي: أبو علي بن سينا ـ نزيل اللمبو. قراءات دانتية لعام ١٩٨٥ (موسكو، ١٩٨٥)، ص ١٥١ ـ ١٧٤ بالروسية.

(68) M. Rodinson. La fascination de l'islam. (Nijmegen, 1978), P. 94.

(69) S. Van Riet. La somme contre les gentils et la polémique islamo-chrétienne. — Aquinas and Problems of his Time. Louvain — the Hague (1976), P. 159.

(70) N. Rescher. The Impact of Arabic Philosophy on the West. — Studies in Arabic Philosophy.. , PP. 152-153.

(71) The Legacy of Islam. Ed. by J. Schacht, C.E. Bostwrth., P 385.

(72) M. Rodinson. La fascination del'Islam., P. 53.

(٧٣) بين الخمسينيات والسبعينيات من هذا القرن تكوّن في «الإسلاميات» الغربية اتجاه متخصص في دراسة تاريخ نشوء التصورات الأوروبية وتطورها حول الإسلام في القرون الوسطى وفي العصر الحديث (في الوعي الشعبي، في الأدب، في اللاهوت، وفي الدراسات الإسلامية ذاتها). أما أكثر المؤلفات الغربية أهمية في هذا المجال، فإنها تلك التي وضعها كل من: ن. دانييل، أ. مالفيستي، ج. كريتسيك، م. رودنسون، أ. حوراني، ف. حتي، م. واط. وفي نطاق الاستشراق الروسي نشير في هذا السياق إلى مؤلفات: م. أ. باتونسكي، أ. ف. سغديف، م. ب. بيوتروفسكي وغيرهم.

(74) N. Daniel. Islam. Europe and Empire. (Edinbourgh, 1966), P. 13.

(٧٥) م. أ. باتونسكي. تطور تصورات الفكر الاجتماعي لأوروبا الغربية في القرون الوسطى حول الإسلام (القرن الحادي عشر ـ القرن الرابع عشر للميلاد. . .) ـ في مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا»، ١٩٧١، العدد٤، ص١٠٧/ بالروسية.

(76) Ioannis Damasceni. De Haeresibus. — D.J. Sahas John Damascus on Islam, PP. 54-55.

(77) Ioannis Damasceni. Disputatio Saracent et Christiani. — Sahas D.J. John Damascus on Islam (Leiden, 1972), PP. 101-103.

(78) S. Jargy. Islam et chrétienté: Les fils d'Abraham entre la confrontation ex le dialogue (Genéva, 1981), P. 106.

(79) Ioannis Damasceni. De Haeresibus. D. J Sahas. John Damascus On Islam, PP. 52-57.

(80) S. Jargy. Islam et chrétienté., P. 108.

(٨١) اشتهرت في أوروبا (في القرون الوسطى) حالات الحرمان الكنسي بسبب ما كان يطلق عليه «المزاجية الإسلامية». وقد تعرض لهذا الإجراء فريدريك الثاني كإحدى التهم التي وجهها إليه البابا غريغوريوس التاسع سنة ١٢٣٩، الذي أشار إلى أن فريدريك الثاني، كان من

أنصار العقيدة التي تتحدث عن «المحتالين الثلاثة» (موسى، عيسى، محمد). أما ملك صقلية المذكور فقد رفض بدوره هذه التهمة. ويبدو من خلال هذه الواقعة أن حكاية «المحتالين الثلاثة» ذات منشأ شرق أوسطي، وأنها كانت رائجة بين الأوروبيين في القرن الثالث عشر للميلاد.

(82) Ph. Hitti. Islam and the West., P. 50.

(83) R. W. Southern. Western Views of Islam in the Middle Age (Cambridge, 1962), PP. 28-30.

(84) L. Gardet. Islam. Religion et communaaté (Paris, 1967), P. 408.

(٨٥) مونتغمري واط. تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، ص٩٩ـ١٠٣.

(86) Ph. Hitti. Islam and the West, PP. 174-55.

(87) Ibid., P. 51.

(88) Islam et Chrétiens da Midi (Toulouse, 1983), P 262.

(89) Patrologiae cursus completus Series latina, éd J.P. Migne (Paris, 1844-1855), táble 157, Cólumn 535-706.

(90) Ibid., col. 597-606.

(91) Ibid., col. 599B

(92) G. Zananiri. L'Eglise etl'Islam (Paris, 1969), PP. 177-178. : نقلا عن

(93) J Kritzeck. Peter the Venerable and Islam (Princeton, 1964), PP. 51-55

(94) A. Hourani. Europe and the Middle East (London, 1980), P. 11

(95) Islamochristiana. Vol. 1-12 (Roma, 1975-1986), vol. 6, P. 266.

(96) R.W Southern. Western Views of Islam in the Middle Age, P. 62.

(97) A Kerr. Christian Witness in Relation to Muslim Neighbours. — Islamochristian. vol.10 (Roma, 1984), P. 11.

(98) M. St. Roncaglia. Francis of Assisi and the Middle East (Cairo, 1957), PP. 22-23.

(99) A. Kerr. Christian Witness in Relation to Muslim Neighbours. P. 11.

(100) G. Zananiri. L'Eglise et l'Islam., pp. 213-214.

(101) R.W. Southern. Western Views of Islam in the Middle Age, P. 91.

(102) Ibid, P. 95.

(103) N. Rescher. Nicolas of Cusa on the Qur'an — Studies in Arabic Philosophy (London, 1973), PP. 140-144

(104) Y. Moubarac., Recherches sur la pensés chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et ál'epoque contemporaine (Beyrouth, 1977), PP. 103-105.

(105) G. Zananiri. L'Eglise et l'Islam, P. 242-243.

(106) A. Malvezzi. L'Islamismo e la cultura europea. (Florence, 1965), P. 230.

(107) Ibid, P. 235.

(108) N. Daniel. Islam and the West, the Making of an image (Edinbour, 1980), P. 284-285.

(109) M.P. Holt. The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale. — Historians of the Middle East (London, 1962).

(١١٠) أ. ب. كوبزيف «حول مفهوم الشخصية في الثقافتين الشرقية»، ص٦٧٦/ بالروسية.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٦٤٥.
(١١٢) المصدر نفسه، ص١٦.
(113) A. Hourani. Europe and the Middle East., P. 13.
(١١٤) أرنست تيودور هوفمان. القط مور وآراؤه في الحياة، قصص وحكايات (موسكو، ١٩٦٧، مكتبة الأدب العالمي)، ص ٧٦٤-٧٦٥/ بالروسية.
(115) N. Daniel. Islam. Europe and Empire , P. 50.
(116) M. Rodinson. La fascination del'Islam., P. 73.
(١١٧) ن. ي. كونراد. الغرب والشرق (موسكو، ١٩٧٢)، ص٩/ بالروسية.
(١١٨) م. أ. باتونسكي. «علم الإسلاميات الغربي والاستعمار» في «المشكلات الأيديولوجية المعاصرة في بلدان آسيا وأفريقيا» (موسكو، ١٩٧٠)، ص١٢١/ بالروسية.
(119) N. Daniel. Islam. Europe and Empire, PP. 467-468
(120) Y. Moubarc. Rechercties sur la Penses Chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et a'l'epoque contemporaine (Beyrouth, 1977).
(121) J. Rupp. Message ecclésial de Solowiew (Paris – Bruxelles, 1974).
(١٢٢) فلاديمير سولوفيوف. الأعمال الكاملة، الطبعة الثانية في عشرة مجلدات. المجلد١، ص٢١٤-٢١٥/ بالروسية.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(١٢٤) المصدر نفسه - ص ٢١٦-٢١٧.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص٤١.
(١٢٦) المصدر نفسه، المجلد٤، ص٤٧.
(١٢٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص١٦٥-١٦٦.
(١٢٩) المصدر نفسه، المجلد٦، ص٥٦٨.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص٥٥٠.
(١٣١) المصدر نفسه، ص٥٥٤-٥٥٥.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٨٤.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص٦١٧.
(١٣٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(١٣٥) ي. أ. بيلياييف «لويس ماسينيون» - في مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا»، ١٩٦٣، العدد ٤، ص٢٥٢/ بالروسية.
(136) J. Waardenburg: Massignon — Notes for further Research. — The Muslim World, 1966, vol. 56, N°. 3, P. 162.
(137) L. Massignon. La Passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam. Vol. 1 (Paris, 1922).
(138) Y. Moubarc, G. Harpigny. L'Islam dans la réflexion théologique du christianisme contemporain — Cancilium. N° 116 (Paris, 1976), P. 186.
(١٣٩) ي. أ. بيلياييف «لويس ماسينيون..»، ص٢٥٥.
(140) J. Waardenburg. L'Islam dans le miroire de l'accident (Paris, 1962), P. 108.

(141) Ibid., P. 246.
(142) J. Berque. Les Arabes d'tier ádemain (Paris, 1967), P. 184.
(143) L. Massignon. Parole donnée (Paris, 1962), P. 172.
(144) J. Waardenburg. L'Islam dans le miroire de l'occident., P. 217.
(145) L. Massıgnon. Parole donnée., P. 288.
(146) Ibid, P. 289.
(147) Ibid.
(148) L. Massignon. Le Signe mariale. Rythme du monde.3, 1948, p. 14.
(149) J. Waardenburg: Massignon — Notes for further Research. , p.164.
(150) L. Massignon. (Ana al-Haqq) _ Opera Mınora (Beyrouth, 1963), Vol. 2, pp.31-39.
(151) L. Massignon. Le Christ dans les Evangiles selon al- Ghazali. _ Opera Minora, Vol. 2, pp. 523 -536.
(152) L. Massignon "Les Sert Dormants" apocalypse d'Islam — Opera Minora (Beyrouth, 1963), Vol. 3, PP. 104-118.
(153) L. Massıgnon Mystiques musulmane et mystıque chrétienne au Moyen Age. — Opera Mınora, vol. 2, pp. 470-484.
(154) G. Anawati. Foı chrétienne et foi musulmane d'aujourd'hai. — Tavolta rotonda sul tema: christianesımo e Islamısmo (Roma, 1974), P. 198.
(155) Y. Moubarc. Recherches sur la Pensés chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et á l'epoque contemporaine (Beyrouth, 1977), PP. 346-349.
(156) Kirche and Dritte Weltım Jahr 2000. (Zurıch, 1974), P. 26.
(157) Le Sigé apostolique et les missions. Vol. 1-3 (Paris, 1959), P. 22.
(158) Ibid, PP. 34-36.
(159) P. Rondot. Les Chrétiens d'Orient. (Paris, 1955), PP. 78-80.
(160) G. Goyan. L'Eglise en marche (3-me serıe). (Parıs, 1931), P. 10.
(161) Les églises chrétiennes et en décolonisation. (Parıs, 1967), P. 82.
(162) Ibid, P. 88.
(163) Ibid.
(164) Ibid.
(١٦٥) ف. غ. اوفتشينيكوف. الكنيسة الكاثوليكية في غرب أفريقيا (موسكو، ١٩٨٢)، ص١٢١ / بالروسية.
(166) Les églises chrétiennes et en décolonisation (Paris, 1967), P. 51.
(167) Histoire universelle des missions catholıques. Vol. 3-4. (Paris, 1958-1959), P. 176.
(168) Vatican II (2). Les relations de l'Eglise aves les religions non chrétiennes. Unam Sanctum, 61. (Paris, 1966), P. 40.
(١٦٩) م.م. شينهان. من بيوس التاسع إلى يوحنا الثالث والعشرين. الفاتيكان خلال مئة عام. (موسكو، ١٩٦٦)، ص١٩٤/ بالروسية.

(170) Concilium Vaticanum 2-um. Documents. Conciliaires, Jean XXIII (23), Paul VI (6). Discours. 1962-1965. (Paris, 1966), P. 272.

(171) M. Borrmans. Le Papa Paul VI et les Musulmans. — Islamochristiana. Vol. 4. (Roma, 1978), P. 2-3.

(172) Ibid, P. 4-5

(173) Lumen Gentium, N° 16.

(174) M Asin Palacios. Un précurseur hispano-musulman de Saint Jean de le Croix — Études carmelitaines. Vol. 27, 1932, PP.8-9

(175) Nostra Aetate, 1965, N°. 3.

(176) R. Caspar. La religion musulmane — Les relations de l'Eglise aves les religions non chrétiennes. (Paris, 1966), P. 217.

(177) R. Caspar. Islam according to Vatican II (2). — Encunter. (Roma, 1976). N° 21, P. 2.

(178) E. Aguilar. The Second International Muslim — Christian Congress of Cordobe — Islamochristiana. Vol 3. (Roma, 1977), PP. 207-209.

(179) A. Merad. Dialogue Islamo – Chrétien: pour la rechercne d'un language commun — Islamochristian. Vol. 1 (Roma, 1975), PP. 4-5.

(180) Ibid., P. 7.

(181) P. Rossano. Les grands documents de l'Eglise catholique au sujet des musulmans. — Islamochristiana. Vol 8. (Roma, 1982), PP. 15-16.

(182) Ibid., P. 16-17.

(183) M. Fitzgerald. Christian Liturgy and Islamic Texts. —Encounter. 1976, No 30, P. 89.

(184) Encounter (Documents for Muslim Christian Understanding) (Roma, 1974-1986), N° 14, 1975, P.5

(185) Ibid., No 88, 1982, PP. 5-7.

(١٨٦) ب. أوليا. آلهة أفريقيا الاستوائية (موسكو، ١٩٧٦)، ص ٢١٤ ـ ٢١٥/ بالروسية.

(187) G. Zananiri. L'Eglise et l'Islam. (Paris, 1969), PP. 297-298.

(١٨٨) ب. أوليا. آلهة أفريقيا الاستوائية، ص ٢٥٠.

(189) L. Gardet. La foi du chrétien et les grandes cultures religieuses. — Islamo-Christiana Vol. 3 (Roma, 1977), P. 12

(190) Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans. (Rome, 1970), P. 12.

(191) Ibid., Pp. 11, 13.

(192) Ecclesiam Suam. 1963, N° 9-15

(193) R. Adolfs. Die Kirctie 1st Anders. (Koln, 1965), P. 31.

(194) E. Schillebeckx. Foi chrétienne et attente terrestre. — Eglise dans le monde de ce temps. (Paris, 1967), P. 143.

(١٩٥) يا. كوتشينسكي. «بعض مسائل الحوار بين الماركسيين والمسيحيين». ـ في «مسائل الإلحاد العلمي»، الإصدار الثامن عشر (موسكو، ١٩٧٥)، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.
(196) J. Grudzien. Watykans Ka Koncepcija dialogu ze ´swiatem. — Studia filoz. (Warszawa, 1976), No2.p.170.
(197) Concilium Vaticanum 2-um. Documents Conciliaires, Jean XXIII (23), Paul VI (6). Discours. 1962 – 1965. (Paris, 1966). P. 270.
(198) Ibid., P. 271.
(199) R. Adolfs. Die Kirctie 1st Anders. (Koln, 1965), p. 47.
(200) J. Gelot. Vers une théologie des Religions non Chrétiennes. — Islamo-Christiana. Vol. 2 (Roma, 1976). P. 9.
(201) Ibid., P 11
(202) Gaudium Et Spes. 1965, N°8, P. 92.
(203) Lumen Gentium. 1965, No. 16.
(204) Nostra Aetate 1965, No. 1
(205) Vatican II (2). Les relations de l'Eglise avec les religions non chretiennes. Unam Sanctum, 61. Paris, 1966), P. 13.
(206) J. Maritain. Humanisme Integral. (Paris, 1938), P. 187.
(207) J.P. Charnay. Le Dialogue Islamo – Chrétien (essai d'interprétation psychostratégique). Politique Etrangére, 1976, No3, P. 226.
(208) Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans. (Rome, 1970), P. 137.
(209) Ecclesiam Suam, No 72.
(210) Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans. (Rome, 1970), P. 66.
(211) J Maritain. Court traité de l'Existence et del'Existant. (Paris, 1948), P. 137.
(212) L. Gardet. La foi du chretien et les grandes cultures religieuses. — Islamo-Christiana. Vol. 3. (Roma, 1977), PP 12-13.
(213) Ibid., P. 29.
(214) Vatican II. Les relations del'Eglise avec les religions non chrétiennes. Unam Sanctum, 61. (Paris, 1966), P. 18.
(215) Ibid., P. 123.
(216) L. Gardet. Regards chrétiens sur la pluralité des cultures dans le monde présent. — Rencontre Islamo-Chrétienne (Tunis, 1974, Tunis, 1975). P. 118.
(217) Ibid.
(218) P. Rondot. Les Chrétiens d'Orient. (Paris, 1955), P. 12.
(٢١٩) س. س. أفيرينتسيف «مصادر التقليد الثقافي الأوروبي في تاريخ الانتقال من البداية إلى القرون الوسطى» ـ «من تاريخ ثقافة القرون الوسطى والنهضة». (موسكو، ١٩٧٦)، ص٢٤ ـ ٢٥/ بالروسية.
(220) J. Leroy. Monactisume oriental aux 10-13 Siécles. — Catiers d'Histoire. Loyon, 1975, t. 20, N° 2, P. 302.

(٢٢١) أ. دي كاستري. الإسلام والمسيحية في عصر الفتوحات وسلطة العرب. (سان ـ بطرسبورغ، ١٩١٥)، ص٤، ٢٩/ بالروسية.

(222) K.C. Abu Jaber. The Millet System in the Nineteenth Century Ottoman Empire. — The Muslim World 1967, Vol. 57, N° 3, P. 212.

(٢٢٣) ي، ب. بيتروشيفسكي. الإسلام في إيران ما بين القرنين السابع والخامس عشر للميلاد (لينغراد، ١٩٦٦)، ص١٨٤ ـ ١٨٥/ بالروسية.

(٢٢٤) ن. أ. إيفانوف «تصنيف خصائص الإقطاعية العربية ـ العثمانية» ـ في مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا»، ١٩٧٨، العدد٣، ص٥٨/ بالروسية.

(225) A. Hourani Syria and Lebanan. (London,1964), P. 63.

(٢٢٦) آدم ميتز. التجديد الإسلامي (موسكو، ١٩٧٣)، ص٣٩/ بالروسية.

(227) A. Hourani. Minorities in the Arab World. (London,1947), P. 22.

(228) K.C. Abu Jaber. The Millet System in the Nineteenth Century Ottoman Empire. — The Muslim World 1967, Vol. 57, N° 3, P. 214.

(229) Ph. K. Hitti Lebanon in History (London, 1957), P. 362.

(٢٣٠) آدم ميتز، التجديد الإسلامي، ص٤٤.

(231) A. Hourani. Minorities in the Arab World., P. 21.

(٢٣٢) ك. صليبي. دراسات في تاريخ لبنان (موسكو، ١٩٦٩)، ص١٥٨/ بالروسية.

(٢٣٣) م. أ. روديونوف. «من تاريخ تشكل البنية الطائفية لسكان لبنان» في: «الإثنوغرافيا السوفييتية»، ١٩٧٣، العدد٤، ص٣١/ بالروسية.

(234) Religion in the Middle East. Vol. 1, 2. (London, 1969), P. 403.

(235) Montgomery Watt. Islamic Philosophy and Theology — Islamic Surveys 1. (Edinburgh, 1962),. P. 173.

(٢٣٦) ك. صليبي. دراسات في تاريخ لبنان، ص ١٨٠ ـ ١٨١/ بالروسية.

(٢٣٧) أ. أ. دولينينا. دراسات في تاريخ الأدب العربي للعصر الحديث. مطبوعات ١٨٧٠ ـ ١٩١٤ (موسكو، ١٩٦٨)، ص٦/ بالروسية.

(٢٣٨) نقلا عن: ز. ي. ليفين. فيلسوف الفريكة أمين الريحاني. (موسكو، ١٩٦٥)، ص ٧ـ ٨/ بالروسية.

(٢٣٩) هاملتون جيب. الأدب العربي. (موسكو، ١٩٦٠)، ص ١١٣.

(٢٤٠) أ. كراتشكوفسكي. أعمال مختارة. المجلد ٣. (موسكو ـ لينغراد، ١٩٥٦)، ص٢٣١/ بالروسية.

(241) J. Jomier. Le commentaire coranique du Manar. (Paris, 1954), P. 302.

(242) M. Fitzgerald. Christian Liturgy· and Islamic Texts. — Encounter. 1976, N°. 30. PP. 6-8.

(243) A. Hourani. Arabic Thought in Liberal Age, 1798 — 1935. (London, 1962), P. 254.

(244) N. Azoury. Le réveil de la nation arabe. (Paris, 1905), P. 254.

(245) Ibid., P. 102.

(246) L. Zolonde K. The French Revolution in Arabic Literature of the Nineteenth Century. — The Muslim World 1967, vol. 57, N° 3. P. 204.

(247) Ibid , P. 205.

(248) Salim Al-Bustani. Tarikh Faranca al-Hadith. (Beitut, 1884) PP. 25-40.

(249) Religion in the Middle East. Vol. 2, P. 562.

(250) N. Azoury. Le réveil de la Nation Arabe PP. 1-2
(251) Ibid., P. 150.
(٢٥٢) نقلاً عن: أ. ي. كريمسكي. تاريخ الأدب العربي الحديث (موسكو ١٩٧١)، ص٦٢٦/ بالروسية.
(٢٥٣) ت. أ. بوتيتسيفا. ألف عام وعام من المسرح العربي. (موسكو، ١٩٧٧)، ص ١٤٠ ـ ١٤١/ بالروسية.
(٢٥٤) نقلا عن: أ. ي. كريمسكي. تاريخ الأدب العربي الحديث، ص٦٥٥.
(255) S. Lavan. Four Christian Arab Nationalists: a Comparative Study — The Muslim World. 1967, vol. 57, No. 2, P. 123.
(256) A. Hourani. Arabic Thought in Liberal Age ..., P. 259.
(257) S. G. Haim. Arab Nationalism. An Anthology. (Los Angeles, 1962). PP. 59-61.
(258) C. Zurayk. The Essence of Arab Civilization — The Middle East Journal. 1949, N°. 4. P. 3.
(259) M. Alfak. Commémoration du Prophéte Araebe — Orient. 1965. No 35. P. 76.
(260) Ibid., PP. 152, 150.
(261) Ibid., P. 155.
(262) Ibid P. 152.,
(263) Ibid., P. 154.
(264) Ibid., P. 153.
(٢٦٥) د. بيليان. التراث الثقافي العربي في ضوء الآراء المثالية لبعض مؤرخي الثقافة العرب ـ التاريخ والاقتصاد للمشرق العربي وشمال أفريقيا. (موسكو، ١٩٧٥)، ص٢٠/ بالروسية.
(266) M Arkoun. La pensée arabe. (Paris, 1975), P 109.
(267) L. Gardet. La cité musulmane, vie. sociale et politique (Paris, 1976), P. 347.
(268) W.C. Smith. Islam in Modern History. (London, 1963), P. 98.
(269) Religion in the Middle East. Vol. 1, 2. (London, 1969), Vol. I, P. 405.
(270) N. Edelby. Notre vocation des chrétiens d'Orient — Proche Orient Chrétien. 1953, 7-9, P. 205.
(271) Ibid., PP 211-212.
(272) Islamochristiana. Vol. 1-12. (Roma, 1975-1986), Vol. 5, PP. 247-248.
(273) S.G. Nasr. The Imutable Principles of Islam and Western Education — The Muslim World. 1966, vol 56, N°. 1, P. 7.

المؤلف في سطور

أليكسي فاسيليفيتش جورافسكي

* متخصص في تاريخ العلاقات الحضارية بين الشعوب والقارات والثقافات.
* يعمل في معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم الروسية.
* أصدر عدة دراسات في قضايا العلاقات الثقافية والحضارية بين الأديان والشعوب، ولاسيما بين ثقافتي الشرق والغرب، وكذلك حول التصورات الفكرية ـ الدينية بين الثقافتين العربية الإسلامية والأوربية المسيحية.
* له دراسة عن نشوء أيديولوجية القومية العربية ودور الأقليات المسيحية في المشرق العربي (النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ بداية القرن العشرين).

المترجم في سطور

د. خلف محمد الجراد

* مواليد محافظة الحسكة (سوريا) عام ١٩٥٠.
* دكتوراه في الفلسفة من جامعة لينينغراد (روسيا) ١٩٨٠.
* يشتغل بالبحث والترجمة والتأليف من أواسط الثمانينيات، إضافة لعمله في التدريس.
* صدر له إلى الآن ستة أعمال (خمسة منها ترجمها عن



الرياضة والمجتمع

تأليف: د. أمين الخولي

الروسية)، هي: الفن والأيديولوجيا، الفن والدين، ثقافة السريان في القرون الوسطى، فيلسوف الفُريكة أمين الريحاني، الفلسفة اليابانية المعاصرة، واليزيدية واليزيديون (تأليف).

* نشر عدداً من البحوث والدراسات في الميادين الفلسفية والاجتماعية والتربوية والشبابية والثقافية الاستراتيجية.

* عضو اتحاد الكتاب العرب في سوريا (جمعية الترجمة).

المراجع في سطور

أ. د. محمود حمدي زقزوق

* من مواليد جمهورية مصر العربية.

* شغل منصب عميد كلية أصول الدين بجامعة الأزهر.

* عين نائبا لجامعة الأزهر بالقاهرة.

* يتقلد حاليا منصب وزير الأوقاف في مصر.

صدر عن هذه السلسلة

١ـ الحضارة	تأليف : د/ حسين مؤنس		يناير ١٩٧٨
٢ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف : د/ إحسان عباس		فبراير ١٩٧٨
٣ـ التفكير العلمي	تأليف : د/ فؤاد زكريا		مارس ١٩٧٨
٤ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف : / أحمد عبدالرحيم مصطفى		أبريل ١٩٧٨
٥ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف : د/ زهير الكرمي		مايو ١٩٧٨
٦ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف : د/ عزت حجازي		يونيو ١٩٧٨
٧ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف : / محمد عزيز شكري		يوليو ١٩٧٨
٨ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة : د/ زهير السمهوري		أغسطس ١٩٧٨
	تحقيق وتعليق : د/ شاكر مصطفى		
	مراجعة : د/ فؤاد زكريا		
٩ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف : د/ نايف خرما		سبتمبر ١٩٧٨
١٠ـ جحا العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار		أكتوبر ١٩٧٨
١١ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة :	د/ حسين مؤنس د/ إحسان العمد	نوفمبر ١٩٧٨
	مراجعة : د/ فؤاد زكريا		
١٢ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	ترجمة :	د. حسين مؤنس د/ إحسان العمد	ديسمبر ١٩٧٨
	مراجعة : د/ فؤاد زكريا		
١٣ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف : د/ أنور عبدالعليم		يناير ١٩٧٩
١٤ـ جمالية الفن العربي	تأليف : د/ عفيف بهنسي		فبراير ١٩٧٩
١٥ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح		مارس ١٩٧٩
١٦ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف : د/ محمود عبدالفضيل		أبريل ١٩٧٩
١٧ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد : رؤوف وصفي		مايو ١٩٧٩
	مراجعة : زهير الكرمي		
١٨ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة : د/ علي أحمد محمود		يونيو ١٩٧٩
	مراجعة :	د/ شوقي السكري د/ علي الراعي	
١٩ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : / سعد أردش		يوليو ١٩٧٩

٢٠ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة حسن سعيد الكرمي مراجعة : صدقي حطاب	أغسطس ١٩٧٩
٢١ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف : د/ محمد على الفرا	سبتمبر ١٩٧٩
٢٢ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف : { رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني	أكتوبر ١٩٧٩
٢٣ـ الرق	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	نوفمبر ١٩٧٩
٢٤ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف : د/ حسن أحمد عيسى	ديسمبر ١٩٧٩
٢٥ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف : د/ علي الراعي	يناير ١٩٨٠
٢٦ـ مصر وفلسطين	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	فبراير ١٩٨٠
٢٧ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف : د/ عبدالستار ابراهيم	مارس ١٩٨٠
٢٨ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة : شوقي جلال	أبريل ١٩٨٠
٢٩ـ العرب والتحدي	تأليف : د/ محمد عماره	مايو ١٩٨٠
٣٠ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف : د/ عزت قرني	يونيو ١٩٨٠
٣١ـ الموشحات الأندلسية	تأليف : د/ محمد زكريا عناني	يوليو ١٩٨٠
٣٢ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة : د/ عبدالقادر يوسف مراجعة : د/ رجا الدريني	أغسطس ١٩٨٠
٣٣ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف : د/ محمد فتحي عوض الله	سبتمبر ١٩٨٠
٣٤ـ قضايا أفريقية	تأليف : د/ محمد عبدالغني سعودي	أكتوبر ١٩٨٠
٣٥ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ـ ١٩٧٠)	تأليف : د/ محمد جابر الأنصاري	نوفمبر ١٩٨٠
٣٦ـ الحب في التراث العربي	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	ديسمبر ١٩٨٠
٣٧ـ المساجد	تأليف : د/ حسين مؤنس	يناير ١٩٨١
٣٨ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف : د/ سعود يوسف عياش	فبراير ١٩٨١
٣٩ـ ارتقاء الإنسان	ترجمة : د/ موفق شخاشيرو مراجعة : زهير الكرمي	مارس ١٩٨١
٤٠ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف : د/ مكارم الغمري	أبريل ١٩٨١
٤١ـ الشعر في السودان	تأليف : د/ عبده بدوي	مايو ١٩٨١
٤٢ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف : د/ علي خليفة الكواري	يونيو ١٩٨١
٤٣ـ الإسلام في الصين	تأليف : فهمي هويدي	يوليو ١٩٨١
٤٤ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف : د/ عبدالباسط عبدالمعطي	أغسطس ١٩٨١

٤٥ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار	سبتمبر ١٩٨١
٤٦ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف : د/ يوسف السيسي	أكتوبر ١٩٨١
٤٧ـ فكرة القانون	ترجمة : سليم الصويص	نوفمبر ١٩٨١
	مراجعة : سليم بسيسو	
٤٨ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح	ديسمبر ١٩٨١
٤٩ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي	تأليف : صلاح الدين حافظ	يناير ١٩٨٢
٥٠ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف : د/ محمد عبدالسلام	فبراير ١٩٨٢
٥١ـ السينما في الوطن العربي	تأليف : جان ألكسان	مارس ١٩٨٢
٥٢ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف : د/ محمد الرميحي	أبريل ١٩٨٢
٥٣ـ البدائية	ترجمة : د/ محمد عصفور	مايو ١٩٨٢
٥٤ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف : د/ جليل أبو الحب	يونيو ١٩٨٢
٥٥ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة : شوقي جلال	يوليو ١٩٨٢
٥٦ـ الإدمان	تأليف : د/ عادل الدمرداش	أغسطس ١٩٨٢
٥٧ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف : د/ أسامة عبدالرحمن	سبتمبر ١٩٨٢
٥٨ـ الوجودية	ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح	أكتوبر ١٩٨٢
٥٩ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف : د/ انطونيوس كرم	نوفمبر ١٩٨٢
٦٠ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	ديسمبر ١٩٨٢
٦١ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	يناير ١٩٨٣
٦٢ـ حكمة الغرب	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	فبراير ١٩٨٣
٦٣ـ الإسلام والاقتصاد	تأليف : د/ عبدالهادي علي النجار	مارس ١٩٨٣
٦٤ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد	إبريل ١٩٨٣
٦٥ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبد الجليل	مايو ١٩٨٣
٦٦ـ الإسلام والشعر	تأليف : د/ سامي مكي العاني	يونيو ١٩٨٣
٦٧ـ بنو الإنسان	ترجمة : زهير الكرمي	يوليو ١٩٨٣
٦٨ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف : د/ محمد موفاكو	أغسطس ١٩٨٣
٦٩ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف : د/ عبدالله العمر	سبتمبر ١٩٨٣
٧٠ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) القسم الأول	ترجمة : د/ علي حسين حجاج	أكتوبر ١٩٨٣
	مراجعة : د/ عطيه محمود هنا	
٧١ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف : د/ عبدالمالك خلف التميمي	نوفمبر ١٩٨٣
٧٢ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٨٣

٧٣ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي	تأليف : د/ مجيد مسعود	يناير ١٩٨٤
٧٤ـ مشاريع الاستيطان اليهودي	تأليف : أمين عبدالله محمود	فبراير ١٩٨٤
٧٥ـ التصوير والحياة	تأليف : د/ محمد نبهان سويلم	مارس ١٩٨٤
٧٦ـ الموت في الفكر الغربي	ترجمة : كامل يوسف حسين مراجعة: د/ إمام عبدالفتاح	أبريل ١٩٨٤
٧٧ـ الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا	تأليف : د/ أحمد عتمان	مايو ١٩٨٤
٧٨ـ قضايا التبعية الإعلامية والثقافية	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	يونيو ١٩٨٤
٧٩ـ مفاهيم قرآنية	تأليف : د/ محمد أحمد خلف الله	يوليو ١٩٨٤
٨٠ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	أغسطس ١٩٨٤
٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر	تأليف : د/ جمال الدين سيد محمد	سبتمبر ١٩٨٤
٨٢ ـ تشكيل العقل الحديث	ترجمة : شوقي جلال مراجعة : صدقي حطاب	أكتوبر ١٩٨٤
٨٣ ـ البيولوجيا ومصير الإنسان	تأليف : د/ سعيد الحفار	نوفمبر ١٩٨٤
٨٤ ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية	تأليف : د/ رمزي زكي	ديسمبر ١٩٨٤
٨٥ ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية	تأليف : د/ بدرية العوضي	يناير ١٩٨٥
٨٦ ـ الإنسان وعلم النفس	تأليف : د/ عبدالستار إبراهيم	فبراير ١٩٨٥
٨٧ ـ في تراثنا العربي الإسلامي	تأليف : د/ توفيق الطويل	مارس ١٩٨٥
٨٨ ـ الميكروبات والإنسان	ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ عبدالرزاق العدواني، د/ سمير رضوان	أبريل ١٩٨٥
٨٩ـ الإسلام وحقوق الإنسان	تأليف : د/ محمد عماره	مايو ١٩٨٥
٩٠ ـ الغرب والعالم (القسم الأول)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا	يونيو ١٩٨٥
٩١ ـ تربية اليسر وتخلف التنمية	تأليف : د/ عبدالعزيز الجلال	يوليو ١٩٨٥
٩٢ ـ عقول المستقبل	ترجمة : د/ لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٥
٩٣ ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	سبتمبر ١٩٨٥
٩٤ ـ النظام الإعلامي الجديد	تأليف : د/ مصطفى المصمودي	أكتوبر ١٩٨٥

٩٥ ـ تغيّر العالم	تأليف : د/ أنور عبدالملك	نـوفمبر ١٩٨٥
٩٦ ـ الصهيونية غير اليهودية	تأليف : ريجينا الشريف	ديسمبر ١٩٨٥
	ترجمة : أحمد عبدالله عبدالعزيز	
٩٧ ـ الغرب والعالم (القسم الثاني)	تأليف : كافين رايلي	يناير ١٩٨٦
	ترجمة : { د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي	
	مراجعة : د/ فؤاد زكريا	
٩٨ ـ قصة الأنثروبولوجيا	تأليف : د/ حسين فهيم	فبراير ١٩٨٦
٩٩ ـ الأطفال مرآة المجتمع	تأليف : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	مارس ١٩٨٦
١٠٠ ـ الوراثة والإنسان	تأليف : د/ محمد علي الربيعي	أبريل ١٩٨٦
١٠١ ـ الأدب في البرازيل	تأليف : د/ شاكر مصطفى	مايو ١٩٨٦
١٠٢ ـ الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية	تأليف : د/ رشاد الشامي	يونيو ١٩٨٦
١٠٣ ـ التنمية في دول مجلس التعاون	تأليف د/ محمد توفيق صادق	يوليو ١٩٨٦
١٠٤ ـ العالم الثالث وتحديات البقاء	تأليف جاك لوب	أغسطس ١٩٨٦
	ترجمة : أحمد فؤاد بلبع	
١٠٥ ـ المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي	تأليف : د/ إبراهيم عبد الله غلوم	سبتمبر ١٩٨٦
١٠٦ ـ «المتلاعبون بالعقول»	تأليف : هربرت . أ . شيللر	أكتوبر ١٩٨٦
	ترجمة : عبدالسلام رضوان	
١٠٧ ـ الشركات عابرة القومية	تأليف : د/ محمد السيد سعيد	نوفمبر ١٩٨٦
١٠٨ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ علي حسين حجاج	ديسمبر ١٩٨٦
	مراجعة : د/ عطية محمود هنا	
١٠٩ ـ العملية الإبداعية في فن التصوير	تأليف : د/ شاكر عبدالحميد	يناير ١٩٨٧
١١٠ ـ مفاهيم نقدية	ترجمة : د/ محمد عصفور	فبراير ١٩٨٧
١١١ ـ قلق الموت	تأليف : د/ أحمد محمد عبدالخالق	مارس ١٩٨٧
١١٢ ـ العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث	تأليف : د/ جون . ب . ديكنسون	أبريل ١٩٨٧
	ترجمة : شعبة الترجمة باليونسكو	
١١٣ ـ الفكر التربوي العربي الحديث	تأليف : د/ سعيد إسماعيل علي	مايو ١٩٨٧
١١٤ ـ الرياضيات في حياتنا	ترجمة : د/ فاطمة عبدالقادر الما	يونيو ١٩٨٧

١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف : د/ معن زيادة	يوليو ١٩٨٧
١١٦ ـ أدب أميركا اللاتينية	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو	أغسطس ١٩٨٧
قضايا ومشكلات (القسم الأول)	ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد	
	مراجعة : د/ شاكر مصطفى	
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف : د/ أسامة الغزالي حرب	سبتمبر ١٩٨٧
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف : د/ رمزي زكي	أكتوبر ١٩٨٧
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف : د/ عبدالغفار مكاوي	نوفمبر ١٩٨٧
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف : د/ سوزانا ميلر	ديسمبر ١٩٨٧
	ترجمة : د/ حسن عيسى	
	مراجعة : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف : د/ رياض رمضان العلمي	يناير ١٩٨٨
١٢٢ ـ أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو	فبراير ١٩٨٨
	ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد	
	مراجعة : د/ شاكر مصطفى	
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف : د/ هادي نعمان الهيتي	مارس ١٩٨٨
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف : د/ دافيد . ف . شيهان	أبريل ١٩٨٨
	ترجمة : د/ عزت شعلان	
	مراجعة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف : فرانسيس كريك	مايو ١٩٨٨
	ترجمة : د/ أحمد مستجير	
	مراجعة : د/ عبد الحافظ حلمي	
١٢٦ ـ اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف : د/ نايف خرما، د/ علي حجاج	يونيو ١٩٨٨
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف: د/ إسماعيل إبراهيم درة	يوليو ١٩٨٨
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف : د/ محمد عبدالستار عثمان	أغسطس ١٩٨٨
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف: عبدالعزيز بن عبدالجليل	سبتمبر ١٩٨٨
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف : د/ زولت هارسيناي، ريتشارد هتون	أكتوبر ١٩٨٨
	ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي	
	مراجعة : د/ مختار الظواهري	

١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام	تأليف : د/ أحمد سليم سعيدان	نوفمبر ١٩٨٨
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف : د/ والتر رودني ترجمة : د/ أحمد القصير مراجعة : د/ إبراهيم عثمان	ديسمبر ١٩٨٨
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف : د/ عبدالخالق عبدالله	يناير ١٩٨٩
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف : { روبرت م . اغروس جورج ن . ستانسيو ترجمة : د/ كمال خلايلي	فبراير ١٩٨٩
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف : د/ حسن نافعة	مارس ١٩٨٩
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف : إدوين رايشاور ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال	أبريل ١٩٨٩
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف : د/ معتز سيد عبدالله	مايو ١٩٨٩
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف : د/ حسين فهيم	يونيو ١٩٨٩
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الاوروبي لأفريقيا	تأليف : عبدالله عبدالرزاق ابراهيم	يوليو ١٩٨٩
١٤٠ ـ الانسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)	تأليف : إريك فروم ترجمة : سعد زهران مراجعة : د/ لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٩
١٤١ ـ الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)	تأليف : د/ أحمد عتمان	سبتمبر ١٩٨٩
١٤٢ ـ مستقبلنا المشترك	إعداد : اللجنة العالمية للبيئة والتنمية ترجمة : محمد كامل عارف مراجعة : علي حسين حجاج	أكتوبر ١٩٨٩
١٤٣ ـ الريف في الرواية العربية	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	نوفمبر ١٩٨٩
١٤٤ ـ الإبداع العام والخاص	تأليف : الكسندرو روشكا ترجمة : د/ غسان عبدالحي أبو فخر	ديسمبر ١٩٨٩
١٤٥ ـ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي	تأليف : د/ جمعة سيد يوسف	يناير ١٩٩٠
١٤٦ ـ حياة الوعي الفني (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)	تأليف : غيورغي غانشف ترجمة : د/ نوفل نيوف مراجعة : د/ سعد مصلوح	فبراير ١٩٩٠
١٤٧ ـ الرأسمالية تجدد نفسها	تأليف : د/ فؤاد مُرسي	مارس ١٩٩٠

١٤٨ ـ علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية	تأليف : ستيفن روز وآخرين ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : د/ محمد عصفور	أبريل ١٩٩٠
١٤٩ ـ ماهية الحروب الصليبية	تأليف : د/ قاسم عبده قاسم	مايو ١٩٩٠
١٥٠ ـ حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي «الجوانب البيئية والتكنولوجية والسياسية»	(برنامج الأمم المتحدة للبيئة) ترجمة : عبد السلام رضوان	يونيو ١٩٩٠
١٥١ ـ تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية	تأليف : د/ شوقي عبد القوي عثمان	يوليو ١٩٨٩
١٥٢ ـ التلوث مشكلة العصر	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	أغسطس ١٩٩٠

(ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠، وانقطعت السلسلة بسبب العدوان العراقي الغاشم على دولة الكويت، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)

١٥٣ ـ الكويت والتنمية الثقافية العربية	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	سبتمبر ١٩٩١
١٥٤ ـ النقطة المتحولة : أربعون عاما في استكشاف المسرح	تأليف : بيتر بروك ترجمة : فاروق عبدالقادر	أكتوبر ١٩٩١
١٥٥ ـ مؤثرات عربية وإسلامية في الادب الروسي	تأليف : د/ مكارم الغمري	نوفمبر ١٩٩١
١٥٦ ـ الفصامي : كيف نفهمه ونساعده، دليل للأسرة والأصدقاء	تأليف : سيلفانو آرتي ترجمة : د/ عاطف أحمد	ديسمبر ١٩٩١
١٥٧ ـ الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي	تأليف : د/ زينات البيطار	يناير ١٩٩٢
١٥٨ ـ مستقبل النظام العربي بعد ازمة الخليج	تأليف : د/ محمد السيد سعيد	فبراير ١٩٩٢
١٥٩ ـ فكرة الزمان عبر التاريخ	ترجمة : فؤاد كامل عبدالعزيز مراجعة : شوقي جلال	مارس ١٩٩٢
١٦٠ ـ ارتقاء القيم (دراسة نفسية)	تأليف : د/ عبداللطيف محمد خليفة	أبريل ١٩٩٢
١٦١ ـ أمراض الفقر (المشكلات الصحية في العالم الثالث)	تأليف : د/ فيليب عطية	مايو ١٩٩٢
١٦٢ ـ القومية في موسيقا القرن العشرين	تأليف : د/ سمحة الخولي	يونيو ١٩٩٢
١٦٣ ـ أسرار النوم	تأليف : الكسندر بوربلي ترجمة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	يوليو ١٩٩٢
١٦٤ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص	تأليف : د/ صلاح فضل	أغسطس ١٩٩٢
١٦٥ ـ الفلسفة المعاصرة في أوربا	تأليف : إ.م. بوشنسكي ترجمة : د/ عزت قرني	سبتمبر ١٩٩٢

١٦٦ـ الأمومة: نمو العلاقة بين الطفل والأم	تأليف: د/ فايز قنطار	أكتوبر ١٩٩٢
١٦٧ـ تاريخ الدراسات العربية في فرنسا	تأليف د/ محمود المقداد	نوفمبر ١٩٩٢
١٦٨ ـ بنية الثورات العلمية	تأليف: توماس كون ترجمة: شوقي جلال	ديسمبر ١٩٩٢
١٦٩ ـ تاريخ الكتاب (القسم الاول)	تأليف: د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة: د/ محمد م. الأرناؤوط	يناير ١٩٩٣
١٧٠ ـ تاريخ الكتاب (القسم الثاني)	تأليف: د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة: د/ محمد م. الأرناؤوط	فبراير ١٩٩٣
١٧١ ـ الأدب الأفريقي	تأليف: د/ علي شلش	مارس ١٩٩٣
١٧٢ ـ الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله	تأليف: آلان بونيه ترجمة: د/ علي صبري فرغلي	أبريل ١٩٩٣
١٧٣ ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب	أشرف على التحرير حفري بارندر ترجمة: د/ إمام عبدالفتاح إمام مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	مايو ١٩٩٣
١٧٤ ـ الهندسة الوراثية والأخلاق	تأليف: ناهدة البقصمي	يونيو ١٩٩٣
١٧٥ ـ سيكولوجية السعادة	تأليف: مايكل أرجايل ترجمة: د/ فيصل عبدالقادر يونس مراجعة: شوقي جلال	يوليو ١٩٩٣
١٧٦ ـ العبقرية والإبداع والقيادة	تأليف: دين كيث سايمنتن ترجمة: د/ شاكر عبدالحميد مراجعة: د/ محمد عصفور	أغسطس ١٩٩٣
١٧٧ ـ المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين	تأليف: د/ شكري محمد عياد	سبتمبر ١٩٩٣
١٧٨ ـ الكون	تأليف: د/ كارل ساغان ترجمة: نافع أيوب لبّس مراجعة: محمد كامل عارف	أكتوبر ١٩٩٣
١٧٩ ـ الصداقة (من منظور علم النفس)	تأليف: د/ أسامة سعد أبو سريع	نوفمبر ١٩٩٣
١٨٠ ـ العلاج السلوكي للطفل أساليبه ونماذج من حالاته	تأليف: د/ عبد الستار إبراهيم د/ عبدالعزيز الدخيل د/ رضوى إبراهيم	ديسمبر ١٩٩٣

١٨١ ـ الأدب الألماني في نصف قرن	تأليف : د/ عبدالرحمن بدوي	يناير ١٩٩٤
١٨٢ ـ الشفاهية والكتابية	تأليف: والتر ج. أونج ترجمة : د. حسن البنا عزالدين مراجعة : د. محمد عصفور	فبراير ١٩٩٤
١٨٣ ـ الطاغية	تأليف : د. إمام عبدالفتاح إمام	مارس ١٩٩٤
١٨٤ ـ العرب وعصر المعلومات	تأليف : د. نبيل علي	أبريل ١٩٩٤
١٨٥ ـ عندما تغير العالم	تأليف: جيمس بيرك ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال	مايو ١٩٩٤
١٨٦ ـ القوى الدينية في إسرائيل	تأليف : د. رشاد عبدالله الشامي	يونيو ١٩٩٤
١٨٧ ـ آلاف السنين من الطاقة	تأليف : فلاديمير كارتسيف بيوتر كازانوفسكي ترجمة : محمد غياث الزيات	يوليو ١٩٩٤
١٨٨ ـ الاتجاه القومي في الرواية	تأليف : د. مصطفى عبد الغني	أغسطس ١٩٩٤
١٨٩ ـ عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة	تأليف : جان ـ ماري بيلت ترجمة : السيد محمد عثمان	سبتمبر ١٩٩٤
١٩٠ ـ مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي	تأليف : د. حسن محمد وجيه	أكتوبر ١٩٩٤
١٩١ ـ النهاية الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون	تأليف : فرانك كلوز ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : عبدالسلام رضوان	نوفمبر ١٩٩٤
١٩٢ ـ جذور الاستبداد (قراءة في أدب قديم)	تأليف : د . عبدالغفار مكاوي	ديسمبر ١٩٩٤
١٩٣ ـ اللغة والتفسير والتواصل	تأليف : د. مصطفى ناصف	يناير ١٩٩٥
١٩٤ ـ جوته والعالم العربي	تأليف : كاتارينا مومزن ترجمة : د. عدنان عباس علي مراجعة : د. عبدالغفار مكاوي	فبراير ١٩٩٥
١٩٥ ـ الغزو العراقي للكويت	ندوة بحثية	مارس ١٩٩٥
١٩٦ ـ المدينة في الشعر العربي المعاصر	تأليف : د. مختار أبوغالي	أبريل ١٩٩٥
١٩٧ ـ اليهود في البلدان الإسلامية	تحرير : صموئيل أتينجر ترجمة : د. جمال الرفاعي مراجعة : د. رشاد الشامي	مايو ١٩٩٥

١٩٨ـ فلسفات تربوية معاصرة	تأليف : د. سعيد إسماعيل علي	يونيو ١٩٩٥
١٩٩ ـ الفكر الشرقي القديم	تأليف : جون كولر ترجمة : كامل يوسف حسين مراجعة : د. إمام عبدالفتاح إمام	يوليو ١٩٩٥
٢٠٠ ـ الزلازل : حقيقتها وآثارها	تأليف : د. شاهر جمال أغا	أغسطس ١٩٩٥
٢٠١ـ جيران في عالم واحد	مراجعة : عبدالسلام رضوان	سبتمبر ١٩٩٥
٢٠٢ ـ الأمم المتحدة في نصف قرن	تأليف : د. حسن نافعة	أكتوبر ١٩٩٥
٢٠٣ ـ التصوير الشعبي العربي	تأليف : د. أكرم قانصو	نوفمبر ١٩٩٥
٢٠٤ ـ الصراع على القمة	تأليف : لستر ثارو ترجمة : أحمد فؤاد بلبع	ديسمبر ١٩٩٥
٢٠٥ ـ المخدرات والمجتمع	تأليف : د. مصطفى سويف	يناير ١٩٩٦
٢٠٦ ـ البنيوية وما بعدها	تأليف : جون ستروك ترجمة : د. محمد حسن عصفور	فبراير ١٩٩٦
٢٠٧ ـ شعرنا القديم والنقد الجديد	تأليف : د. وهب أحمد روميه	مارس ١٩٩٦
٢٠٨ ـ العبقرية (تاريخ الفكرة)	تحرير : بنيلوبي مري ترجمة : محمد عبدالواحد محمد مراجعة : د. عبدالغفار مكاوي	أبريل ١٩٩٦
٢٠٩ ـ أزمة المياه في المنطقة العربية	تأليف : د. سامر صلاح الدين مخيمر خالد جمال الدين حجازي	مايو ١٩٩٦
٢١٠ ـ الصينيون المعاصرون(ج١)	تأليف : وو بن ترجمة : د. عبدالعزيز حمدي مراجعة : لي تشين تشونغ	يونيو ١٩٩٦
٢١١ ـ الصينيون المعاصرون(ج٢)	تأليف : وو بن ترجمة : د. عبدالعزيز حمدي مراجعة : لي تشين تشونغ	يوليو ١٩٩٦
٢١٢ـ الحصيلة اللغوية	تأليف : د. أحمد محمد المعتوق	أغسطس ١٩٩٦
٢١٣ـ عالم يفيض بسكانه	تأليف : سير روي كالن ترجمة : ليلى الجبالي	سبتمبر ١٩٩٦
٢١٤ـ الفضاء الخارجي واستخداماته السلمية	تأليف : د. محمد بهي الدين عرجون	أكتوبر ١٩٩٦

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير عام ١٩٧٨ .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارىء بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفاً وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية : اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات .

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة .

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

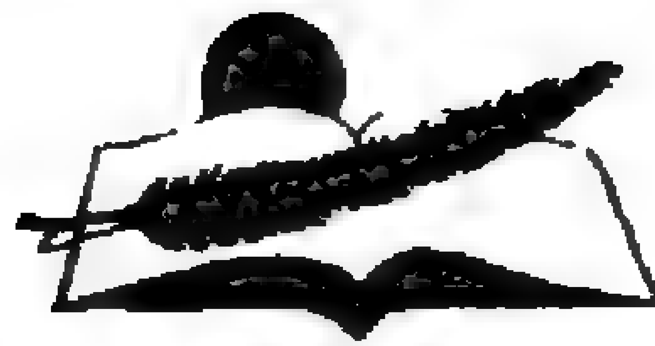
٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية .

أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على ان تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط، و أن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل خمسة عشر فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي أو تسعمائة دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف ومائتا دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتياً مقابل تقديم المخطوطة - المؤلفة و المترجمة - من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.



سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربيـة الأخرى	ما يعادل دولاراً أمـريكياً
خارج الوطن العـربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات:	أفراد	مؤسسات
دولة الكويت	١٥د.ك	٢٥د.ك
دول الخليج	١٧د ك	٣٠د.ك
الدول العربية الأخرى	٢٥دولاراً أمريكياً	٥٠دولاراً أمريكيـاً
خارج الوطن العربي	٥٠دولاراً أمريكياً	١٠٠دولار أمريكي

الاشتراكات / ترسل باسم :

الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص . ب : ٢٣٩٩٦ الصفاة/ الكويت ـ 13100

برقيا : ثقف ـ فاكسميلي : ٢٤٣١٢٢٩

طبع من هذا الكتاب خمسة وخمسون ألف نسخة

مطابع السياسة - الكويت



قسيمة اشتراك

البيان	سلسلة عالم المعرفة		مجلة الثقافة العالمية		مجلة عالم الفكر		سلسلة المسرح العالمي	
	د. ك	دولار	د. ك	دولار	د. ك	دولار	دك	دولار
المؤسسات داخل الكويت	٢٥	-	١٢	-	١٢	-	٢٠	-
الأفراد داخل الكويت	١٥	-	٦	-	٦	-	١٠	-
المؤسسات في دول الخليج العربي	٣٠	-	١٦	-	١٦	-	٢٤	-
الأفراد في دول الخليج العربي	١٧	-	٨	-	٨	-	١٢	-
المؤسسات في الدول العربية الأخرى	-	٥٠	-	٣٠	-	٢٠	-	٥٠
الأفراد في الدول العربية الأخرى	-	٢٥	-	١٥	-	١٠	-	٢٥
المؤسسات خارج الوطن العربي	-	١٠٠	-	٥٠	-	٤٠	-	١٠٠
الأفراد خارج الوطن العربي	-	٥٠	-	٢٥	-	٢٠	-	٥٠

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في : تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم :	
العنوان :	
اسم المطبوعة :	مدة الاشتراك :
المبلغ المرسل :	نقداً / شيك رقم :
التوقيـــع :	التاريخ : / / ١٩م

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت.

وترسل على العنوان التالي :

السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: ٢٣٩٩٦ ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

هـذا الكتاب

يعد كتاب أليكسي جورافسكي «الإسلام والمسيحية: من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم» من المؤلفات الأجنبية المهمة، الصادرة في العقدين الأخيرين حول هذه المسألة الحساسة. وتنبع أهميته من قوة منهجه العلمي، وموضوعيته الكبيرة، ومن عمق تحليلاته الثقافية ـ التاريخية، وصحة استنتاجاته الدقيقة. ولا نبالغ إذا قلنا إنه من أفضل ما كتبه المستشرقون الروس في الآونة الأخيرة عن الإسلام وتاريخ العلاقات الإسلامية ـ المسيحية، بعد أن تعرض (أي الإسلام) إلى سيل هائل من التشويه والتزوير، والتفسيرات النمطية العدائية.

لقد استعرض المؤلف بصبر الباحث المجتهد مراحل تطور العلاقات الإسلامية ـ المسيحية، والإشكاليات المرافقة لها، بدءاً من ظهور الإسلام، الذي شكل صدمة كبرى للغرب، ومروراً بأنماط التصورات الذهنية ـ السيكولوجية الغربية عن الإسلام، وأشكال التصادم والتنافس بين الحضارتين، ثم الممهدات الفلسفية ـ اللاهوتية للحوار الإسلامي ـ المسيحي (سولوفيوف الروسي وماسينيون الفرنسي)، وانتهاءً بالدعوة الكنسية الرسمية للحوار المسيحي (الكاثوليكي) مع الإسلام، من خلال قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني. كما قدم جورافسكي مساهمته الفكرية بالنسبة للعناصر الثقافية ـ الاجتماعية لحوار بنّاء من الطرفين.

إن كتاب جورافسكي يمهد فعلا لإرساء أسس موضوعية لحوار حقيقي يكرس مزيدا من التقارب والتسامح والاحترام المتبادل والتفاهم بين المسلمين والمسيحيين.

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية الأخرى	ما يعادل دولاراً أمريكياً
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات:	أفراد	مؤسسات
دولة الكويت	١٥د.ك	٢٥د.ك
دول الخليج	١٧د.ك	٣٠د.ك
الدول العربية الأخرى	٢٥دولاراً أمريكياً	٥٠دولاراً أمريكياً
خارج الوطن العربي	٥٠دولاراً أمريكياً	١٠٠دولار أمريكي